

# Den rasjonelle gud

## Platons oppfatning av guds betydning, orden og opphav

Emma Marie Brunsell Dankertsen



Mastergradsoppgave i filosofi ved Institutt for filosofi,  
ide- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2012



# Den rasjonelle gud

Platons oppfatning av guds betydning, orden og opphav



# Sammendrag

Platon introduserer en ny type gud i sin *Timaios*, en skapende gud som skiller seg fra de samtidige, homeriske gudene blant annet ved at denne er god og fri fra sjalusi. I *Love* presenteres det et gudsbevis som baserer seg på bevegelse og sjel. Jeg hevder i min oppgave at fellestrekket mellom de to dialogene er det rasjonelle, og at det guddommelige derfor må være noe rasjonelt.



# Takk

Først og fremst vil jeg takke mine to veiledere professor Torstein Tollefsen og professor Panos Dimas som begge har gitt uvurderlig akademisk veiledning. Dernest vil jeg takke min nære familie for all den støtte de har gitt meg i tiden det har tatt meg å skrive denne oppgaven. Et særskilt takk rettes til Vic Szepessy for gode diskusjoner og innspill underveis, en ufattelig tålmodighet og ikke minst en felles interesse for Platon.

# Forord

Religion er noe som påvirker samfunnet vårt og vårt private liv uavhengig om man definerer seg selv som troende, agnostiker, ateist eller lignende. Uken har en offisiell helligdag, mange av samfunnets etiske normer er basert på religion, slik som at mange tar utgangspunkt i kristendommens 10 bud for å forklare hva som er rett og gal opptreden. Man kan argumentere for at disse normene ville eksistert også uten religion, men slik det er i dag ser vi at svært mange lærer om etikk gjennom religion. I antikkens Hellas var religion også svært stor del av samfunnslivet. De hadde statskasse gjemt i templene, året var fylt av religiøse festivaler, de hadde flere orakler, mest kjent er orakelet i Delfi som blant annet ble spurt til råds i forbindelse med krig. Og Sokrates ble henrettet etter å ha blitt dømt for å tro på feil guder.

I Platons dialoger nevnes gud og det guddommelige svært ofte, og i *Timaios* finner vi en skapelsesberetning<sup>1</sup>, mens det i *Lovene* blir presentert et gudsbevis. I *Staten* gis det noe man kan kalle handlingsregler, eller mønstre, for hvordan man skal snakke om gudene<sup>2</sup>. *Euthyfron* handler om fromhet, *Apologien* handler om Sokrates' forsvarstale. Finnes det noe enhetlig bilde av gud eller det guddommelige hos Platon? Hvilken rolle spiller det guddommelige i teksten til Platon? Er *Demiurgen* i *Timaios* gud på samme måte som gud presenteres i *Lovene*? Kan en eventuell diskrepans forklares som utvikling eller er bildene så forskjellige at de må sies å være to forskjellige teorier?

En utfordring er at det er begrenset med sekundærlitteratur rundt disse temaene, selv om det er skrevet mye om *Timaios*, har jeg ikke funnet mye litteratur som svarer på mine spørsmål. Jeg har sett nærmere på G. R. Carones analyse av *Timaios* og *Lovene* sammen<sup>3</sup> og F. M. Cornfords løpende kommentar til *Timaios*<sup>4</sup>. Sarah Broadie ga nylig ut *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*<sup>5</sup>, noe som kan tyde på at det blir mer forskning rundt temaet. R. Hackforth

---

<sup>1</sup> Av flere antatt å være den første skapelsesberetning, men dette stemmer ikke.

<sup>2</sup> Kjent som *hoi tupoi peri theologias*

<sup>3</sup> Gabriela Roxana Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2005).

<sup>4</sup> Plato and Francis Macdonald Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato* (Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., 1997).

<sup>5</sup> Sarah Broadie, *Nature and divinity in Plato's Timaeus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).



har skrevet "Plato's Theism"<sup>6</sup> som ser på noe av dette, men artikkelen ble skrevet i 1936 og indikerer at temaet ble forbigått i en periode.

Platon er kjent for sin formteori eller idé lære, og mye er sagt om det. Carone har en teori om at formene er tankene til *Demiurgen*<sup>7</sup>. Før jeg begynte å skrive på denne oppgaven stilte jeg meg spørsmål om spenningen mellom Formene og det religiøse aspektet i dialogene, men for å kunne finne ut av om det er en reell spenning der trengte jeg mer informasjon om det guddommelige. Jeg viste ikke hva resultatet ville bli, men bestemte meg for å se nærmere på *Timaios* og *Lovene*, med *Staten* som en form for referanse underveis. Hovedfokuset i oppgaven er *Demiurgen*, hva er *Demiurgen*, kan man kalle *Demiurgen* en gud? Hvordan er *Demiurgen* sett i forhold til de homeriske gudene? Hvis Platon er misfornøyd med fremstillingen av de homeriske gudene, hvorfor ikke ekskludere dem komplett? Hvorfor forsøke å tilpasse dem til sitt eget tankesett? Hvorfor beskrive noe guddommelig som *Demiurgen* og sjel i *Lovene*?

---

<sup>6</sup> R. Hackforth, "Plato's Theism," *The Classical Quarterly* 30, no. 1 (1936).

<sup>7</sup> Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*. Side 29

# Innholdsfortegnelse

|                                 |             |
|---------------------------------|-------------|
| <b>Sammendrag.....</b>          | <b>V</b>    |
| <b>Takk.....</b>                | <b>VII</b>  |
| <b>Forord.....</b>              | <b>VIII</b> |
| <b>Innholdsfortegnelse.....</b> | <b>X</b>    |

|                                    |           |
|------------------------------------|-----------|
| <b>1. Demiurgen.....</b>           | <b>1</b>  |
| Innledende bemerkninger.....       | 1         |
| Demiurgen.....                     | 1         |
| Paradeigma.....                    | 4         |
| Zwon.....                          | 8         |
| Fysis.....                         | 9         |
| Hypodoxên.....                     | 11        |
| Eidos – idea.....                  | 14        |
| Konkluderende bemerkninger.....    | 16        |
| <b>2. Bevegelse.....</b>           | <b>18</b> |
| Innledende bemerkninger.....       | 18        |
| Psuche.....                        | 18        |
| Demiurgen og bevegelse.....        | 24        |
| Aristoteles.....                   | 26        |
| Konkluderende bemerkninger.....    | 28        |
| <b>3. De homeriske gudene.....</b> | <b>30</b> |
| Innledende bemerkninger.....       | 30        |
| Tro og ateisme.....                | 30        |
| Teologiske føringer.....           | 33        |
| Agnostiker?.....                   | 37        |
| Konkluderende bemerkninger.....    | 39        |
| <b>4. Konklusjon.....</b>          | <b>40</b> |
| <b>5. Litteraturliste.....</b>     | <b>42</b> |





# 1 Demiurgen

## Innledende bemerkninger

I dette kapitelet kommer jeg til å se på *Demiurgen*. Det er en kjent karakter fra Platons dialog *Timaios*, en dialog om den kosmiske tilblivelse. *Demiurgen* figurerer her som en gud og blir tidlig kalt universets far. Jeg ønsker å belyse forskjellige aspekter ved *Demiurgen* ved å se på hvilke ord som benyttes for å referere til ham, og å se ham i forhold til de andre allerede eksisterende elementene slik som paradigmet og *hypodoxên*. Ved å se *Demiurgen* sammen med disse håper jeg å kunne komme frem til rollen *Demiurgen* spiller og på hvilken måte man kan se ham som en gud. En teori som ofte nevnes i Platons dialoger er Formteorien, jeg kommer til å se på *Demiurgen* og paradigmet sammen med noe av det som sies om Formene i *Staten*. Det er flere likhetstrekk mellom paradigmet i *Timaios* og Formene, noe både G. R. Carone og S. Broadie ser på.

## ***Demiurgen* (dêmiourgos – workman, craftsman, a maker<sup>8</sup>)**

Først ønsker jeg å se på ordet *demiurg* og hvilke andre ord som benyttes for *Demiurgen*. Så vil jeg se på hvordan *Demiurgen* blir introdusert for å se hvilke andre elementer som bringes inn for å forklare verdens tilblivelse. Ved å se disse sammen er målet å forstå *Demiurgen* bedre ut i fra rollen han spiller i forhold til disse.

*Demiurg* er ikke det første ordet som benyttes for *Demiurgen*, i 28a er det en allusjon til *Demiurgen* som årsak og i 29a som far. Jeg velger å benytte *Demiurgen* for å referere til det som beskrives som blant annet årsak, far og gud (30a), jeg benytter stor bokstav fordi det er egennavn og setter ordet i kursiv fordi det er en fornorsket utgave av et gresk ord. Samtlige ord som benyttes om *Demiurgen* er maskuline på gresk: skaper (*poiêtês*), far (*patêr*), gud (*theos*) og *demiurg* (*dêmiourgos*). Alle disse ordene er med på

---

<sup>8</sup> Henry George Liddell and Robert Scott, *An intermediate Greek-English lexicon : founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1992). *Dêmiourgos*

å belyse aspekter av det vi nå kaller for *Demiurgen*. Det maskuline aspektet, og spesielt far, komme jeg tilbake til når vi skal se på delen *hypodoxên* (beholder) i *Timaios*. *Demiurgen* skaper ikke verden fra ingenting, slik som for eksempel den kristne Gud, men har en del elementer å forholde seg til. *Demiurgen* blir ikke kalt gud før i 30a2, valget faller altså på å introdusere dette, i mangel på bedre ord, vesenet som først og fremst årsaken til verden, og i andre instans skaperen og faren til verden.

I kapitlet om de homeriske gudene vil vi se at de, de homeriske gudene, skiller seg fra *Demiurgen*, her er det tilstrekkelig å nevne at de var antropomorfiske guder. Hovedsakelig skiller de homeriske gudene seg fra *Demiurgen* i kraft av nettopp det å være antropomorfisk, men det å kalle *Demiurgen* for far kan sees som å gi *Demiurgen* antropomorfiske egenskaper. Sannsynligvis kalles *Demiurgen* for far for å gjøre det mer forståelig for de menneskelige tilhørerne. Funksjonen *Timaios* ønsker å gi *Demiurgen* ligner veldig på det vi ser i menneskelige relasjoner og som vi kaller far, dette kan han tillate seg å gjøre i og med at det som presenteres er en *eikos muthos*.

*Timaios* kaller det han nå skal fortelle for *eikos muthos* eller sannsynlig historie<sup>9</sup>. Betyr dette at man skal se hele dialogen som en underholdene, sannsynlig historie uten noe form for sannhetsgehalt? *Eikos muthos* har blitt tolket på forskjellige måter med forskjellige implikasjoner. Cornford sier i sin *Plato's Cosmology* at fysikken som blir presentert i *Timaios* kun kan være sannsynlig fordi verden er et bilde av noe mer virkelig<sup>10</sup> (jeg kommer tilbake til verden som bilde av noe når jeg ser på *paradeigma*). Slik Cornford tolker Platon er det fysiske, som forstås av sansepersepsjon, mindre virkelig enn det som forstås med intellektet og derfor kan det ikke være en naturvitenskap som gir en sannhet om det sansbare<sup>11</sup>. Videre påpeker han at *Timaios* er presentert som en historie i tid, hvilket for Cornford er det andre aspektet *Timaios* er *muthos* på<sup>12</sup>. At det er ment som en sannsynlig historie er vanskelig å betvile når det faktisk kalles *eikos muthos*, men hva i historien som er nettopp historie, er naturligvis ikke gitt. Cornford hevder altså at det er det fysisk og tidsaspektet, i tillegg til at han

---

<sup>9</sup> Plato, John M. Cooper, and D. S. Hutchinson, *Complete works* (Indianapolis, Ind.: Hackett Pub., 1997). *Timaios* 29d

<sup>10</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. side 28. På engelsk og gresk blir det tydeligere at det kan være en forbindelse mellom de to fordi *eikos* oversettes til *likely*, og *eikon* til *likeness*. *Eikon* står her for det jeg kaller bilde, men man kan også bruke etterligning.

<sup>11</sup> Ibid. side 29

<sup>12</sup> Ibid. side 31

senere sier at *Demiurgen* er et symbol på *nous*<sup>13</sup>. Carone stiller seg på sin side kritisk til alle som har avskrevet mytene i Platons dialoger med argumenter om at man ikke kan gi logiske analyser av myter. Hun påpeker at Platon selv skrev at det finnes noe sannhet i hans egne myter, og referer til *Staten* 376e-377a, og at myter kan være hjelpsomme i forbindelse med belysning av et argument<sup>14</sup>. Referansen til *eikos logos*, som kommer i 30b, mener Carone at er medvirkende til at man kan ta deler av myten/historien mer seriøst. Dette er et viktig poeng for henne fordi hun hevder at verdenssjelen er et bilde man skal ta mer seriøst enn bildet av en forutseende, skapende gud.<sup>15</sup>

Et aspekt ved *Demiurgen* som kan tolkes som ikke-antropomorfisk er at *Demiurgen* er god og dermed fri fra sjalusi<sup>16</sup>. (Sjalusi er en av egenskapene som gis de homeriske gudene og medfører at de sees på som antropomorfiske.) Hvis det er ikke er antropomorfisk bør *Demiurgens* godhet være noe abstrakt, en godhet som er større og muligens annerledes enn menneskers godhet. Ser man til formene og spesielt formen Det Gode slik den presenteres i *Sollignelsen*<sup>17</sup>, er dette noe som tilhører *noew*<sup>18</sup>, og er abstrakt, det gir sannhet og evnen til å vite til den som vet<sup>19</sup>. Hvis *Demiurgen* er god på den abstrakte måten vil han, hvis man tolker dette analogisk, ha evnen til å gi godhet til det gode. (Hvordan *Demiurgen* forholder seg til formene kommer senere.)

*Dêmiourgos* er i utgangspunktet et ord med antropomorfiske konnotasjoner, det kan oversettes til håndverker, et yrke mange mennesker har. Men et mennesket er ikke i stand til å skape universet, og i den grad er ikke ordet brukt for å gi *Demiurgen* antropomorfiske egenskaper, men som en metafor igjen for å gjøre det mer forståelig for tilhørerne. For som Timaios selv sier: "Now to find the maker and father of this universe is hard enough, and even if I succeeded, to declare him to everyone is impossible"<sup>20</sup>. Dette kan forklare hvorfor det benyttes substantiv som kan peke mot en antropomorfisk gud, skaper eller *dêmiourgos*. Hvis det i det hele tatt skal være mulig å forstå hva Timaios sikter til må han benytte seg av ord et menneske vil forstå.

---

<sup>13</sup> Ibid. side 34

<sup>14</sup> Carone, *Plato's cosmology and it's ethical dimensions*. Side 15

<sup>15</sup> Ibid. Side 14-16

<sup>16</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 29e

<sup>17</sup> Ibid. *Staten* 507b-509c

<sup>18</sup> *noew* oversettes til engelsk som "the intelligible realm" (*nooumena*) 508b, på norsk kan man muligens si den forståelige sfære, eller den intelligente sfære, men begge disse har et begrensende og hverdagslig aspekt, så jeg velger å bruke *noew*.

<sup>19</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Staten* 508d-e

<sup>20</sup> Ibid. *Timaios* 28c

Det Timaios presenterer er ikke kun en sannsynlig historie, *eikos muthos*, men kalles også *eikos logos*<sup>21</sup>, en sannsynlig redegjørelse. Allikevel påpekes det i teksten at det kan være uregelmessigheter i redegjørelser om gud og verdens tilblivelse fordi redegjørelsen er fjernet flere ganger fra virkeligheten: "[...] accounts we give of that which has been formed to be like that reality, since they are accounts of what is a likeness, are themselves likely, and stand in proportion to the previous accounts, i.e., what being is to becoming, truth is to convincingness."<sup>22</sup> Det ser ut til at hvis redegjørelsen skulle vært sann måtte den ha omhandlet det værende og ikke det som har blitt til, men i og med at de ser på verden, som har blitt til, vil ikke redegjørelsen være mer enn sannsynlig. Dermed blir målet å overbevise, fordi det ikke er mulig å gi sannheten. I overbevisning er ikke beviskravene like sterke, det kan være uregelmessigheter og unøyaktigheter og allikevel overbevise tilhøreren. Senere vil vi se hvordan overbevisning benyttes i forbindelse med ateisten og gudens eksistens i *Lovene*. Redegjørelser om guder kan være inkonsekvente og unøyaktige, men det betyr ikke dermed at gudene ikke eksisterer, det trenger bare å bety at guder og det guddommelige tilhører den virkelige sfæren, mens mennesker tilhører etterligninger. Hva er så verden en etterligning av?

### ***Paradeigma*** (*paradeigma* – a pattern, model, plan<sup>23</sup>)

Den første distinksjonen som gjøres i Timaios' tale er mellom a) *det som alltid er og ikke har noe tilblivelse* og b) *det som blir til, men aldri er*<sup>24</sup>. *Det som alltid er* kan fattes av forståelsen/fornuft (*nous*) og *det som blir til* fattes av oppfatning (*doxa*) og innebærer irrasjonell sansepersepsjon. *Det som alltid er* er uforanderlig og forståelsen av det innebærer en rasjonell redegjørelse. Når det gjelder *det som blir til* forklares uttrykket slik at det er noe som blir til for så å gå i oppløsning, men kan aldri virkelig være.<sup>25</sup> Hvordan kan noe bli til uten å være, eller eksistere om man ønsker å benytte den

<sup>21</sup> Ibid. 30b

<sup>22</sup> Ibid. *Timaios* 29c

<sup>23</sup> Liddell and Scott, *An intermediate Greek-English lexicon : founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English lexicon. paradeigma*

<sup>24</sup> Gresken her er henholdsvis *on* og *genesin*, *on* er en partisipp form fra *eimi*, eksistere, mens *genesin* er fra *genesis*, et ord som kan oversettes på mange måter og skaper hodebry for tolkningen av teksten, men at det går på noe som blir til er riktig.

<sup>25</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 27d-28a



oversettelsen? *Det som alltid er* må være slik at det alltid har vært, er og vil være, og kan derfor ikke ha noen begynnelse eller slutt. Det som derimot har begynnelse er *det som blir til*<sup>26</sup>. En videre kvalitet ved *det som alltid er* er at om det benyttes som modell (*paradeigma*) for noe som skal bli til, vil det som blir til være vakkert. Dette er fordi *det som alltid er* er alltid uforanderlig.<sup>27</sup> Hvis man derimot benytter paradigme fra *det som blir til* vil man ende opp med noe som mangler skjønnhet<sup>28</sup>. Universet<sup>29</sup> har blitt til, dette vet de fordi det er sansbart: det er synelig, håndgripelig og har masse.<sup>30</sup> Alt som har blitt til må ha en årsak og denne årsaken er det som blir kalt *Demiurgen*.

Timaios stiller spørsmål om hvilket paradigme *Demiurgen* kan ha benyttet da han skapte universet, og han hevder at det vil være blasfemisk å si at *Demiurgen* benyttet paradigmet for *det som blir til*. Hvorfor tas det for gitt at *Demiurgen* i det hele tatt benytter et paradigme? Han skaper ikke universet fra ingenting. Kunne *Demiurgen* ha skapt universet uten å ha et paradigme? De fleste som skaper noe har en tanke/ide/bilde om hva man skaper, hvordan det skal se ut til slutt, hva det skal bli, hvilke kvaliteter det skal ha. Altså kan det være dette som menes med paradigme, det man ser for seg når man skal skape noe, og det blir dermed en naturlig del av beskrivelsen av noen som skaper universet. Eller det kan være en allusjon til Formene. S. Broadie ser ut til å identifisere, i det minste, paradigmet for *det som alltid er* med en Form i sin *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Hun påpeker også at unøyaktighetene i teksten må være slik fordi verden er en etterligning av noe. Dette er en historie om en etterligning, en historie som ikke bare skal vise hvor vakker verden er, men også for muliggjøre vitenskapelige fremskritt.<sup>31</sup>

Broadie hevder at *Demiurgen* benytter paradigmet for *det som alltid er* fordi hvis det andre paradigmet ble benyttet ville vitenskap ha vært en umulighet; innefor Platons system må det være et evig og forståelig (rasjonelt) paradigme for å muliggjøre rasjonell vitenskap fordi våre sanser ikke kan fortelle oss noe om verden, eller dens egenskaper, som helhet. Dette paradigmet er da en evig Form. Hun hevder at det er gjennom en

---

<sup>26</sup> Ibid. 28a4

<sup>27</sup> Ibid. 28a5-b1

<sup>28</sup> Ibid. 28b1

<sup>29</sup> Timaios henleder oppmerksomheten tilbake til temaet ved å benytte to forskjellige ord for universet, det ene *ouranos* betyr himmel, men oversettes i Cooper til universet, og det andre er *kosmos*, også kjent som verdensorden.

<sup>30</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 28b6-c1

<sup>31</sup> Broadie, *Nature and divinity in Plato's Timaeus*. Side 57

dobbelantagelse Platon muliggjør hvordan verden skal forstås: ”(a) what enables this perceptible world to be also in a way intelligible to us, is a relation it bears to another entity, one that is more intelligible to us and non-perceptible; and (b) that relation is what he calls ‘being made in the likeness of’.”<sup>32</sup> Videre har hun påpekt at *Demiurgen* ikke er uendelig overlegen fordi dette også vil innebære at mennesker ikke kan forstå verden, fordi hvis *Demiurgen* er så mye bedre enn mennesker, vil ikke menneskelige fakulteter være tilstrekkelig for å forstå verden<sup>33</sup>. Broadies teori ser ut til å være at *Timaos* skal forstås som et skritt mot vitenskapelig forskning, eller det som kalles *sciences* på engelsk og grunnlaget for vitenskapen er det som sies om etterligningen av en Form, og ikke det mytiske aspektet. Det som er interessant i forhold til *Demiurgen* er at han velger paradigmet for *det som alltid er* og ikke det andre, et valg Broadie mener blir presentert blant annet som en slags trussel mot dem som ikke allerede ser verden som en etterligning av noe annet og kjenner til teorien om Formen, en påminnelse om at man ikke skal ta for gitt den situasjonen mennesker befinner seg i.<sup>34</sup>

Hva mener Broadie at paradigmene er? Utgangspunktet hennes er at *Timaos* er en kosmologi og ikke metafysikk<sup>35</sup>, hovedsakelig fordi *Timaos*’ tale blir presentert som en kosmologi og at presentasjonen er veien ned fra det forståelige til en menneskelig pseudohistorie i motsetning til opp til Formene<sup>36</sup>. Hun bruker bildet om en oppskrift og sammenligner paradigmet med dette, på denne måten kan hun argumentere for at *Timaos* ser på oppskriften for å finne skaperen, altså den som benyttet oppskriften for å lage verden.<sup>37</sup> Broadie hevder altså at paradigmet skal forstås som epistemisk underlegent kosmos, og er ment for at forskeren skal kunne forstå nettopp kosmos, som igjen muliggjør en forståelse av verden.<sup>38</sup> Vitenskapen Broadie fokuserer på er selvfølgelig viktig, men den fjerner seg fra det guddommelige aspektet og holder fast ved at det er et mytisk aspekt. Som vi vil se når vi ser på de homeriske gudene spilte religion en stor rolle i antikkens Hellas, noe som indikerer at det guddommelige aspektet skal tas seriøst. Hvis paradigmet forstås som en oppskrift kan hvem som helst benytte seg av den for å skape verden, og jeg mener at Broadie på den måten

---

<sup>32</sup> Ibid. Side 33

<sup>33</sup> Ibid. side 29

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Broadie ville nok ha hevdet at min tilnærming til *Timaos* er metafysisk på grunn av mitt store fokus på det guddommelige.

<sup>36</sup> Broadie, *Nature and divinity in Plato's Timaeus*. side 61

<sup>37</sup> Ibid. side 62, 66

<sup>38</sup> Ibid. kapittel 3 (side 60-83)

nedvurderer *Demiurgens* rolle. *Demiurgen* blir kalt gud og Timaios hevder at det er blasfemisk å hevde at *Demiurgen* benyttet paradigmet for *det som blir til* i skapelsen av verden. Både gud og blasfemisk er åpenbart religiøse begreper.

Hvorfor er det blasfemisk å si at skaperen benyttet paradigmet for *det som blir til*? Vi har sett at universet ikke ville ha vært vakkert, men viktigere, hvis universet ikke er vakkert vil *Demiurgen* ikke vært beste årsak<sup>39</sup>. I dette ser det ut til å ligge en del antagelser, nemlig at verden faktisk er vakker, at *Demiurgen* er den beste skaper/årsak og at *Demiurgen* er minimum noe guddommelig, om ikke en guddom. Blasfemisk ser ut til å bli brukt fordi *Demiurgen* nettopp er noe guddommelig, men også fordi det som skapes etter hvert blir kalt en gud. Første gang det nevnes i talen er 34b når det refereres til guden som skal bli til. I *Lovene* refereres det til Thales' setning "everything is full of gods"<sup>40</sup> noe som kan indikere at konseptet om at verden er en gud var kjent for flere. Dette gir bruken av blasfemisk ekstra tyngde ved at det både kan referere til skaperen og til det som skapes.

Det gis ingen direkte argumenter for at verden er vakker, man kan stille opp det som skjer i teksten slik:

1. distinksjonen mellom *det som alltid er* og *det som blir til*
2. det er mulig å benytte to typer paradigmer når man skaper noe
3. hvis man benytter paradigme for *det som alltid er* når man skaper noe vil resultatet bli vakkert, hvis man reproducerer dens form og karakter
4. universet har blitt til
5. universet er vakkert
6. universet har den beste skaper

Hva er det med universet som gjør det vakkert? I dette avsnittet gis det ingen svar, men senere i teksten blir det tydeligere hvorfor universet må være vakkert. Universet er bygd på rasjonelle og harmoniske prinsipper, og fordi det evige paradigmet (*det som alltid er*)

---

<sup>39</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 29a2

<sup>40</sup> Ibid. *Lovene* 899b

fattes av fornuften med en rasjonell redegjørelse kan det bety at universet er vakkert.<sup>41</sup> Det er interessant å se at skjønnhet tydeligvis ikke er noe man trenger å argumentere for i det det presenteres, fordi det presenteres som et prinsipp. Når det gjelder at skaperen er den beste mulige årsak ser dette ut til å henge sammen med at universet er vakkert, for hvis han ikke var den best mulige ville verden sannsynligvis ikke vært vakker, men stygg. Det begynner å minne mistenkelig om sirkelargumentasjon: universet er vakkert. Hvis universet er vakkert, så har skaperen benyttet det evige paradigmet, hvis skaperen har benyttet det evige paradigmet er skaperen best og universet er vakkert, nettopp fordi skaperen benyttet det evige paradigmet. Sirkelen unngås i løpet av argumentets utvikling.

Selv om det ikke sies noe direkte om hva som er vakkert, sies det noe om hva som ikke er vakkert i det som følger: hvis noe har de naturlige kjennetegnene til en del, er det ufullstendig, og det ufullstendige kan ikke være vakkert<sup>42</sup>. Hvis det ufullstendige ikke er vakkert, er det fullstendige eller komplette vakkert. Altså hvis noe er en del av noe annet kan ikke den delen være vakker uten å sees i forhold til det den er en del av.

## **Zwon** (Den Levende Tingen)

Forklaringen av paradigmet *Demiurgen* har benyttet utvikles, universet er ikke lenger kun en etterligning av det evige paradigmet, det er en etterligning av *Den Levende Tingen*<sup>43</sup> eller *zwon* på gresk. Den Levende Tingen kan virke som et merkelig begrep, men gir samtidig et godt bilde av hva det snakkes om. Den Levende Tingen kalles også paradigme<sup>44</sup> og er derfor mest sannsynlig en utvikling av paradigmet for *det som alltid er*. Den har alle forståelige<sup>45</sup> levende ting i seg, noe alt levende er en del av, både individuelt og som typer<sup>46</sup>. De forståelige levende tingene faller altså innunder *nous*' område (se fotnote). Den Levende Tingen må være et komplett (fullstendig) paradigme, et slags første prinsipp for verden, og det kan bare være én Levende Ting. Hvis det var

---

<sup>41</sup> For eksempel i beskrivelsen av skapelsen av sjelen (35a-37c).

<sup>42</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 30c

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid. 31a

<sup>45</sup> *noētos* "falling within the province of *nous*" Liddell and Scott, *An intermediate Greek-English lexicon : founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English lexicon*. I den engelske oversettelsen benyttes "intelligible" (30d).

<sup>46</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 30c-d

to måtte det være enda en Levende Ting som inneholdt begge disse.<sup>47</sup> Hvis universet var basert på ett av to paradigmer ville universet vært basert på noe ufullstendig, og dermed ville det ikke vært vakkert. At universet er vakkert er, som vi så, et av premissene for at en evig modell er benyttet. Et annet moment ved Den Levende Tingen er at det forklarer hvorfor det bare finnes et fysisk univers. Den komplette Levende Tingen er unik og ved å benytte den som modell må også universet være unikt, altså bare en<sup>48</sup>. Vi har dermed disse momentene: universet har blitt til, årsaken var god, paradigmet som ble benyttet for å skape universet er evig og verden er komplett. Det er ingen sirkelargumentasjon, det er punkter som må til for å få verden til å bli forståelig.

### ***Fysis* (fysis – origin, natural form/constitution<sup>49</sup>)**

I *Staten* diskuteres det også om det er en eller flere ”grunnting” som skapes. I forbindelse med kunstnerens imitasjon diskuteres det som kan kalles natursengen, eller grunnsengen. Det greske ordet som benyttes er *fysis* som kan oversettes til naturlig form, og det er denne delen som er interessant i forbindelse med *Timaios*. I *Timaios* er *Demiurgen* skaper, håndverker og gud, og det er åpenbart at verden er mer kompleks enn en seng, men det er interessant å sammenligne formen for seng og paradigmet for verden, fordi disse benyttes begge for å skape noe. De kan på den måten sees på som grunnlaget for det sansbare. Natursengen, som etterlignes av håndverkerne og så kunstnerne, er laget av en gud (*theos*). Guden lagde kun en seng, måten de kommenterer på det i teksten ser ut til å gjøre det klart at det ikke er relevant om guden skapte kun en seng fordi han ikke ønsket å lage mer enn en eller om det ikke var nødvendig å lage flere enn en. De lister allikevel opp en grunn for at det kun er én naturseng: hvis guden lagde to senger, ville det være en tredje seng som var formen for de to sengene.<sup>50</sup> Dette så vi også i forbindelse med Den Levende Tingen, hvis det var to av den, ville det måtte være en tredje som kunne være *Den* Levende Tingen. En forskjell mellom de to teoriene er at i den sansbare verden har vi flere senger, mens i *Timaios* har vi bare ett univers. Hvorfor kan man ikke ha flere univers basert på samme grunnform?

---

<sup>47</sup> Ibid. 31a

<sup>48</sup> Ibid. 31b

<sup>49</sup> Liddell and Scott, *An intermediate Greek-English lexicon : founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English lexicon*. *fysis*

<sup>50</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. *Staten* Bok X 595a-598d

I *Timaios* er det vesentlig at universet ligner Den Levende Tingen i så stor grad som mulig og på den måten må også universet være komplett, altså må universet selv også inneholde *alle* levende ting, slik som Den Levende Tingen inneholder alle forståelige levende ting. Slik blir det ingenting til overs for et annet univers. I den sansbare verden finnes det mange forskjellige senger og imitasjoner av senger, imitasjoner de er kritiske til i *Staten*<sup>51</sup>, mens det ikke finnes flere imitasjoner av Den Levende Tingen. *Demiurgen* hadde tre grunner for å handle som han gjorde: "First, that as a living thing it [i.e. the universe] should be as whole and complete as possible and made up of complete parts. Second, that it should be just one universe, in that nothing would be left over from which another one just like it could be made. Third, that it should not get old and diseased."<sup>52</sup> Universets fysiske bestanddeler er ild, vann, vind og jord, og fordi *Demiurgen* så at noe kan bli sykt hvis det angripes av noe sterkere utenifra, slik som kulde og varme, måtte alle delene benyttes i skapelsen av dette universet.<sup>53</sup> Altså hvis det var ild, vann, vind eller jord til overs, så kan dette angripe universet. Som vi så tidligere må verden være komplett, og det komplette er vakkert.

Hva slags gud skaper en verden på denne måten? *Demiurgen* har ikke skapt universet ut fra ingenting slik som for eksempel kristne Gud, men benytter flere allerede eksisterende ingredienser, slik som det evige paradigmet og ild, vann, vind og jord for å skape universet. Skapte *Demiurgen* disse eller bruker han dem slik som en snekker vil bruke tre? Språket i 31b-32b tilsier at nevnte elementer er noe som benyttes av *Demiurgen*, det sies ikke at han skaper dem, men at han lagde (*epoiei synistanai*<sup>54</sup>) verden ut av disse, guden setter (*theis*<sup>55</sup>) elementene sammen, han binder (*synedesen*<sup>56</sup>) og konstruerer (*synestesato*<sup>57</sup>). Alle disse verbene tyder på at elementene finnes fra før av, *Demiurgen* benytter dem for å kunne skape noe som ligner på Den Levende Tingen. I teksten gis forklaringen på hvorfor disse elementene ble brukt, men det er interessant i forhold til *Demiurgen* selv at han *benyttet* disse elementene, han skapte dem ikke. På

---

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid. *Timaios* 32d-33a

<sup>53</sup> Ibid. 32c-33a

<sup>54</sup> *Epoiei* er å lage noe, mens *synistanai* (fra *synistemi*) betyr blant annet å sette sammen, organisere. Liddell and Scott, *An intermediate Greek-English lexicon : founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English lexicon*.

<sup>55</sup> Fra *tithemi* som blant annet betyr å sette. Ibid.

<sup>56</sup> Fra *syndew*, binde. Ibid.

<sup>57</sup> Se fotnote om *synistemi*

den måten kan man kalle *Demiurgen* for en organisator, altså en som gir orden til allerede eksisterende ting.

### ***Hypodoxên*** (*hypodoxên* – receptacle<sup>58</sup>)

Senere i *Timaios* blir *Hypodoxên* introdusert, i engelske oversettelser benyttes *Receptacle* som kan oversettes til samlekar eller beholder på norsk. Denne blir introdusert som den tredje typen, i tillegg til modellen og imitasjonen av modellen<sup>59</sup>. I 50d sier *Timaios* følgende om de tre typene: "[...] that which comes to be, that in which it comes to be, and that after which the thing coming to be is modeled, and which is the source of its coming to be. It is in fact appropriate to compare the receiving thing to a mother, the source to a father, and the nature between them to their offspring." Igjen benyttes far for å beskrive noe, kilden til det som blir til. Er det paradigmet eller *Demiurgen* som er kilden til universet? Vi så tidligere at *Demiurgen* også ble kalt far, men her ser det ut til at det siktes til paradigmet fordi det før i sammenligningen med en familie, ble referert til paradigme og ikke *Demiurgen*, gud, skaper eller lignende. Hvilken rolle spiller da *Demiurgen* her? For å svare på det vil jeg se nærmere på *Hypodoxên*, heretter Beholderen, og hvilken rolle den spiller.

Beholderen er et av de tre elementene som fantes før verden ble skapt<sup>60</sup>. Den har blitt sammenlignet med mor<sup>61</sup> og amme<sup>62</sup>, og er viktig i forhold til hvordan verden blir til. I utviklingen av teorien om Beholderen sier *Timaios* at man må holde tre typer ting fra hverandre: 1) det som blir til [universet] og 2) det som blir til er en modell av og kilden til dens tilblivelse [det evige paradigmet], og 3) det som det som blir til blir til i<sup>63</sup>.

Nummer tre er Beholderen. Her smeltes modellen og kilden til universets tilblivelse sammen. Tidligere var *Demiurgen* årsaken til at universet ble til, men her ser det ut til at paradigmet kan ha tatt over rollen som årsaken. Skjer dette på grunn av det Beholderen er? Gjør Beholderen *Demiurgen* som årsak overflødig?

---

<sup>58</sup> Fra *hypodoxé*, ordet har mange betydninger, men brukes i følge LSJ metaforisk i denne teksten og oversettes til receptacle på engelsk Liddell and Scott, *An intermediate Greek-English lexicon : founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English lexicon*. *hypodoxé*

<sup>59</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 48e-49a

<sup>60</sup> Ibid. 52d

<sup>61</sup> Ibid. 50d

<sup>62</sup> Ibid. 49a

<sup>63</sup> Ibid. 50c-d

Beholderen blir beskrevet ved hjelp av analogier og metaforer. En analogi er laging av parfyme hvor man må benytte en luktfri base for å så å tilsette de ingrediensene man ønsker at parfymen skal lukte av<sup>64</sup>. Beholderen er da den luktfrie basen som blir tilsatt elementer som skal bli noe. En metafor er en trekant laget av gull hvor man på spørsmål om hva den er skal svare gull, og ikke trekant. Dette fordi trekanten, altså formen til figuren, kan forandre seg, men det vil alltid være gull<sup>65</sup>. Beholderen må alltid refereres til med samme begrep, selv om den synes å være forskjellig på forskjellig tidspunkt. For det er ikke Beholderen selv som endres, men de tingene som kommer inni den setter merker på den. Beholderen tar ingen av deres karakteristika, den er kun, nettopp, en Beholder for disse tingene<sup>66</sup>. Beholderen er et sted hvor noe kan bli skapt uten at den selv skapes om til noe annet, på den måten er Beholderen uforanderlig, men foranderlig i at den endrer form når noe kommer inn i den, for så å enten gå tilbake til en grunnform eller være formløs. Fordi hvis Beholderen hadde hatt egenskaper selv ville disse blitt synelig i det som kopieres ut av den.<sup>67</sup>

Cornford hevder at Beholderen utover blir identifisert med Rom<sup>68</sup>. Finnes det egentlig en forskjell på Rom og Beholder? Verken Beholderen eller Rom endrer seg når det kommer noe inn i dem: Rom ”provides a fixed state for all things that come to be”<sup>69</sup>. De synes veldig like, en beholder har jo også rom inn i seg. Rom eksisterer alltid og kan ikke ødelegges<sup>70</sup>. En mulig forskjell mellom de to er at en beholder per definisjon er avgrenset, mens det ikke er nødvendig for rom. Den tilstanden Rom gir passer sammen med Beholderen som muliggjør kopiering, hvis Rommet alltid er på samme måte er det et sted hvor kopiering kan foregå. På den måten kan man se Rom som en utvikling av Beholderen. Men hva er det som kopieres? Det ser ut til å være ting i seg selv<sup>71</sup>.<sup>72</sup> Men Rom beskrives på en slik måte at det er der alle ting som blir til er, det virker heller som om det er vår verden, rommet vi ser rundt oss hver dag, enn en abstrakt Beholder som kopierer alt. Ting i seg selv er også noe som ikke er sansbart, men kun tilgjengelig for

---

<sup>64</sup> Ibid. 50e

<sup>65</sup> Ibid. 50a-b

<sup>66</sup> Ibid. 50b-c

<sup>67</sup> Ibid. 50d-e

<sup>68</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. Side 191-197

<sup>69</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 52b

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid. 51c

<sup>72</sup> Ting i seg selv blir ofte referert til som Former, og dermed som en del av den såkalte Formteorien. Straks vil vi se at Cornford gjør dette.



forståelsen<sup>73</sup>, og det er dette som avbildes. Timaios oppklarer ved å si at bildet som lages ikke har noe å gjøre med det som avbildes, og må derfor bli til i noe<sup>74</sup>. På den måten får man tre distinkte ting: Bildet, det som avbildes og det som det avbildes i. Med andre ord har man universet som bildet, paradigmet som det som avbildes og både Rom og Beholder for det som det avbildes i.

Dette muliggjør at ting i seg selv, som ikke er sansbart, kan avbildes, selv om bildet som blir til er sansbart fordi det er to distinkte ting. Rom blir nødvendig for å skape bildene, og forstås ikke på en rent rasjonell måte, men forståelsen innebærer heller ikke sanselig oppfatning, det er som et drømmelandskap hvor man hevder at alt må eksistere et sted, hvis ikke eksisterer det ikke.<sup>75</sup> Det betyr ikke at ikke ting i seg selv ikke eksisterer, men sikter sannsynligvis til at mennesker ofte tenker at den sofaen ikke eksisterer hvis det ikke er i et rom. *Demiurgen* ser ut til å ha forsvunnet ut av bildet. Det argumenteres ikke for at det er *Demiurgen* som sørger for at kopiene blir lagd, eller at han på noen måte er involvert i denne prosessen.

Cornford hevder at verken ting i seg selv (Form) eller Rom kan fungere som ultimate årsaker, det er nødvendig med noe som kan generere Tilblivelse, men han hevder at *Demiurgen* kun er det mytiske bildet på Fornuften i Verdenssjelen.<sup>76</sup> Tidligere har jeg hevdet at *Demiurgen* fungerer som en organisator, men det ser ut til at *Demiurgen* også må starte opp en tilblivelsesprosess. For hvordan skal kopiene bli til hvis ingenting sørger for at tingen i seg selv blir kopiert? Rommet har ikke den egenskapen, Rommet fungerer som et sted for bildet å bli skapt, det ser ikke ut til å kunne generere bilder selv. Her kan *Demiurgen* fungere som den rasjonelle organisator og oppstarter, den som lager et system ut av bildene som blir produsert. Derfor er ikke *Demiurgen* overflødig. Cornford hevder altså at *Demiurgen* er bildet på den rasjonelle bevegelsen som finne i Verdenssjelen, vi vil se nærmere på bevegelse etter at vi har sett nærmere på Den Levende Tingen som Form.

---

<sup>73</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. 51b-e

<sup>74</sup> Ibid. 52c

<sup>75</sup> Ibid. 52b

<sup>76</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. Side 197

## *Eidos – idea*

(*eidos* – a class, kind, sort<sup>77</sup>, *idea* – a class, kind, sort, species<sup>78</sup>)

Vi så tidligere at Det Gode fra Sollignelsen også faller innunder *nous*' område, betyr dette at Den Levende Tingen også er en Form? Det finnes flere momenter ved dette, ordene som benyttes for Former i andre dialoger er i hovedsak *eidos* og *idea*. Ordet som benyttes her er *paradeigma*, noe man også finner igjen i *Euthyphron*.

Det er også en *demiurg* i Sollignelsen, *Staten* 507c, skaperen av våre sanser, her sammenlignes synet, en av våre sanser, med forståelse, en mental kapasitet. Lyset fra solen, også her referert til som en gud, gjør det mulig å se, mens sannhet og kunnskap er mulig for forståelsen i kraft av formen Det Gode<sup>79</sup>. Her Det Gode årsaken (*aitia*) til sannhet og kunnskap, og et kunnskapsobjekt, men kort tid senere viser det seg at Det Gode ikke er værende (*ousias*), det står over det værende<sup>80</sup>. Det gis mer av en forklaring i Linjelignelsen, hvor det synelige og forståelige deles opp, Formene tilhører den gruppen hvor man må benytte forståelsen, i motsetning til tanke, oppfatning og fantasi<sup>81</sup>. Formene beskrives som ekte første prinsipper, ”det uhypotetiske første prinsipp for alt”<sup>82</sup>. Hvis solen sammenlignes med en gud, burde man så sammenligne Det Gode med en gud? Hvor skal man stoppe sammenligningen av de to? I *Timaios* er universet et tempel for de evige gudene<sup>83</sup>, gudene ser her ut til å være himmellegemene, og dermed solen. Men paradigmet sammenlignes ikke med en gud. Det er evig, det er forståelig, det er det beste av alle forståelige ting, men det er ikke guddommelig. Derimot er det som skapes som et bildet av det evige paradigmet guddommelig.

I Linjelignelsen benyttes blant annet geometri for å forklare hvordan man skal forstå Formene, mens det i *Timaios* er snakk om et paradigme for verden. Det kan være likheter her i at verden er bygget på matematiske og geometriske prinsipper, men det

---

<sup>77</sup> Liddell and Scott, *An intermediate Greek-English lexicon : founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English lexicon*. *eidos*

<sup>78</sup> Ibid. *idea*

<sup>79</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. *Staten* 508c-e

<sup>80</sup> Ibid. 509b

<sup>81</sup> Ibid. bl.a. 513c-d

<sup>82</sup> Ibid. 513b

<sup>83</sup> Ibid. *Timaios* 37c

diskuteres ikke i presentasjonen av Den Levende Tingen, og derfor fortsetter jeg sammenligningen av Den Levende Tingen med Former.

Den Levende Tingen kan sees som et første prinsipp for verden, det er den som legger grunnlaget for hvordan verden blir, verden er basert på denne, men som et sanselig objekt blir universet nødvendigvis annerledes. Vi så i forbindelse med Beholderen at paradigmet er noe helt forskjellig fra det som skapes, i den grad det som skapes er en avbildning. Cornford hevder at Den Levende Tingen, som han kaller "Living Creature" eller levende vesen på norsk, bare kan være det ideelle Levende Vesenet i Formverden. På den måten inkluderer Det Levende Vesenet den ideelle typen for alle levende vesener<sup>84</sup>. Han hevder at Det Levende Vesenet er en kompleks Form eller et system av Former, en allmenn Form (det må være i motsetning til en spesifikk Form) og at denne Formen kan ved hjelp av *diairesis* ("the dialectical procedure of Division") deles opp i typene Formen består av<sup>85</sup>. I sin *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* skriver T. T. Tollefsen om nettopp Cornfords tese om *diairesis*, Tollefsen hevder at denne er anakronistisk fordi den minner for mye om et Porfyrisk tre<sup>86</sup>: han betviler sannsynligheten av at Platon hadde en komplett taksonomi for alt levende<sup>87</sup>. Jeg er enig i at det er tvilsomt at Platon hadde det. Den Levende Tingen skal inneholde alle forståelige levende ting<sup>88</sup>, men uten direkte spesifikasjoner på hva disse er, uten spesifikasjonen som tilhører det Porfyriske treet. Kan Formen for Det Gode være en del av paradigmet Den Levende Tingen?

Carone identifiserer Den Levende Tingen med modellen for Formene og at *Demiurgen* dermed ser til Formene når han skaper, hun hevder at det å forstå den rasjonelle ordenen til Formene er *Demiurgens* teoretiske funksjon. På den måten kan hun gå videre til å kalle *Demiurgen* en formidler mellom Formene og vår sansbare verden. Definisjonen hun benytter for Formene, slik det fremgår av teksten, er at de er "[...] stable paradigms

---

<sup>84</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. Side 39

<sup>85</sup> Ibid. side 40

<sup>86</sup> The Penguin Dictionary of Philosophy definerer Porfyrisk tre slik: Porphyrian tree a device designed by Porphyry to show how reality and our concepts are ordered. Take a concept, such as substance [...]. It can be placed at the top of a finite tree with dichotomous branching, where each lower level is obtained by adding a specific difference. Thomas Mautner, *The Penguin dictionary of philosophy* (London: Penguin Books, 2000).

<sup>87</sup> Torstein Tollefsen, *The Christocentric cosmology of St Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Side 24-25

<sup>88</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 30c

that serve to direct his [i.e. *Demiurgen*] purposive activity [...]”.<sup>89</sup> At *Demiurgen* benytter paradigmet Den Levende Tingen for å guide skapelsen av et ordnet univers finnes det tekstlig bevis for blant annet 28c-29a. Men hvis Formene er det som presenteres i *Staten* er det ikke helt klart at Den Levende Tingen inneholder disse. Problemet ligger i at Det Gode er over det værende, mens Den Levende Tingen er paradigmet for det som alltid *er*. Værende og *er* har samme infinitiv, men er det ment som to forskjellige ting her? Er Det Gode over Den Levende Tingen? Hvis ja, kan Den Levende Tingen da inneholde Det Gode, som er en Form? Hvis det skulle være tilfellet ville Det Gode ha vært over alt i hierarki, noe det også er i *Staten*. *Demiurgen* er god og ønsker at det han skaper skal være så likt ham som mulig, han bruker paradigmet Den Levende Tingen for å skape universet, men Den Levende Tingen *er*, det er det evige paradigmet, hvordan kan det inneholde noe som er over det å være? Det å være er forskjellig fra det som er over det værende, dermed må også Den Levende Tingen være forskjellig fra Det Gode, selv om både paradigmet og *Demiurgen* fortsatt kan være gode. Altså er det et problem som Carone dessverre ikke gir svar på.

Den Levende Tingen inneholder de forståelige levende ting, og kan i den grad noe er en forståelig Form inneholde Former, men i forhold til definisjonen i *Staten* kan ikke Den Levende Tingen inneholde Det Gode. For er Det Gode levende? Det ser ikke ut til å kunne være det når det står over det værende, mens Den Levende Tingen *er*. Hva forstår vi Formene med? *Demiurgen* har plassert forståelse i sjelen<sup>90</sup>, men hva er sjelen?

## Konkluderende bemerkninger

*Timaios* er både en sannsynlig historie og en sannsynlig redegjørelse, det har åpnet for forskjellige og ganske frie tolkninger. Kommentatorene hevder at *Demiurgen* er et bilde på noe annet enn en håndverker, selv om de ikke dermed er enig i hva *Demiurgen* er et bilde av. Opp til nå har vi sett at *Demiurgen* figurerer i forskjellige roller, slik som far og organisator, men han har også blitt utelatt i forbindelse med Beholderen, hvor paradigmet ble sett på som kilden og dermed også far. Ordet far har blitt benyttet om det som bidrar til å skape verden, men det har ikke blitt benyttet som den ene faren.

---

<sup>89</sup> Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*. Side 29

<sup>90</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 30b

*Demiurgen* er ingen allmektig gud, han benytter seg av allerede eksisterende elementer for skape universet. Universet var før *Demiurgen* tok kontroll uordnet<sup>91</sup>, men ble gitt orden blant annet ved at *Demiurgen* skapte sjel. Det er også i sjelen *Demiurgen* skaper at vi finner intelligens. I tillegg har det vist seg at *Demiurgen* er nødvendig for å starte skapelsen av universet, det er ikke noe paradigmet eller Beholderen kan gjøre av seg selv.

---

<sup>91</sup> Ibid. 30a

## 2 Bevegelse

### Innledende bemerkninger

I dette kapitlet ligger fokuset på bevegelse. Sjæl blir definert som selvbevegende bevegelse i *Lovene*<sup>92</sup>, og Cornford hevder, som vi så, at *Demiurgen* er det mytiske bildet på Fornuften i Verdenssjelen, og videre at det er Fornuften som beveger Form og Rom. Jeg vil nå se nærmere på bevegelse, hva menes med bevegelse? Hva slags typer finnes og hvordan fungerer disse? Har bevegelse en tilknytning til gud eller det guddommelige? Bevegelse blir behandlet i forbindelse med gudsbeviset i *Lovene*, dermed blir det utgangspunktet mitt. Jeg kommer også til å se på bevegelse i forbindelse med *Demiurgen*, med et spesielt fokus på R. Hackforths artikkel "Plato's Theism" hvor han ser på gudsbeviset i *Lovene* og *Demiurgen* som gud<sup>93</sup>. Aristoteles kommenterer på *Timaios* i sin *Om Sjelen*<sup>94</sup>, så jeg kommer til å benytte noe av det Aristoteles sier for å belyse bevegelse og sjæl i *Timaios*.

### *Psuche* (*psuche* – sjæl)

Kan man utlede en definisjon for gud ut ifra gudsbeviset som presenteres i *Lovene* bok 10? Utgangspunktet er at de må lage et argument mot dem som sier at gudene er kunstige konsepter som ikke korresponderer til noe i naturen, fiksjoner for å støtte loven, at godhet i naturen og godhet i følge loven er to forskjellige ting<sup>95</sup>. De skal argumentere mot dem som hevder at ild, vann, jord og luft, eller kort: naturen, er de første substanser, mens sjæl ble til på et senere tidspunkt<sup>96</sup>. Atheneren mener at den største feilen ateisten har er synet på sjæl, så hva er sjæl og hva har det med det guddommelige å gjøre?

---

<sup>92</sup> Ibid. *Lovene* 896a

<sup>93</sup> Hackforth, "Plato's Theism."

<sup>94</sup> Aristotle and Jonathan Barnes, *The complete works of Aristotle : the revised Oxford translation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995). *On the Soul*

<sup>95</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. *Lovene* 889e

<sup>96</sup> Ibid. 891c

Hvordan vet man at noe er levende? Det beveger seg. Alt levende har sjel<sup>97</sup>. Dette forklares med at alle objekter som beveger seg selv kalles levende. Det som ikke kan bevege seg selv, men trenger en annen impuls for å bevege seg, har ingen sjel<sup>98</sup> og er dermed ikke-levende. For å kunne identifisere sjel som selvbevegende bevegelse, benytter de seg av et tankeeksperiment. Hvilken bevegelse ville vært den først hvis verden vokste sammen og stoppet opp? Svaret er selvbevegende bevegelse.

Tankeeksperimentet er hentet fra ateistene som sannsynligvis hevdet at det første som oppstod var noe fysisk i og med at det er ateistens holdning at slikt som ild og vann oppstod først. Men her benyttes det altså for å vise at sjelen er årsak til all forandring og bevegelse.<sup>99</sup> Atheneren vil postulere at sjelen er årsaken til alle ting<sup>100</sup>, men hvis noe er årsaken til alt kan det være skapt? Sjelen er skapt<sup>101</sup>, den er av de første tingene som ble skapt og har dermed *genesis*. I *Timaios* ser vi at alt som er skapt må ha en årsak<sup>102</sup>.

Skaper sjelen seg selv eller skal man ikke fokusere på at sjelen blir skapt?

Hvis vi går tilbake til tankeeksperimentet er det ikke vanskelig å se at den første bevegelsen er selvbevegende, for hvis det ikke var det måtte man si at det var en ekstern, usynlig årsak. Poenget her er at bevegelsen skal starte av seg selv. Og akkurat denne bevegelsen blir identifisert med sjel, som er skapt. Hvis sjelen ikke skaper seg selv, ved å generere den første bevegelse, men noe annet skaper sjelen, må sjelen være noe ikke-levende. Kan man da si at det selvbevegende er årsaken til at det selvbevegende ble skapt? Trenger man en ekstern årsak? I *Timaios* skaper *Demiurgen* sjelen og fungerer dermed som en ekstern årsak. Hvor vesentlig er denne forskjellen? Er dette to forskjellige teorier fordi det er to dialoger med forskjellige mål? I *Lovene* skal samtalepartnerne overbeise ateisten om guds eksistens og lage lover som regulerer religion, en praktisk rettet utfordring, mens *Timaios* presenterer en kosmologi og går på den måten mer abstrakt til verks. Selv om dialogene har forskjellige mål, er det guddommelige fremtreddene i begge dialogene.

Så hvor stor vekt skal man tillegge at de tidlig i *Lovene* sier at sjelen er skapt, men også at sjel er årsaken til alt? Det er en god mulighet for at sjelen har skapt seg selv, men hvis

---

<sup>97</sup> Ibid. 895c

<sup>98</sup> Ibid. 896b

<sup>99</sup> Ibid. 896a

<sup>100</sup> Ibid. 896d

<sup>101</sup> Ibid. 892c

<sup>102</sup> Ibid. *Timaios* 28a

det er mulig hvorfor skal *Demiurgen* skape sjelen i *Timaios*? Her tror jeg man må se til ateistene, en ateist vil ikke tro på noen skaper av universet, men det er mer nærliggende for ateisten å gå med på at den første bevegelsen som oppstår når noe har vokst sammen og stoppet opp er selvbevegende. Denne bevegelsen er beskrevet ut fra fysiske parametere, i motsetning til en gud som skaper verden fordi han fri fra sjalusi. Ateisten vil nok gå med på at det som beveger seg er levende, og selv om ateisten mener at sjel er et konstruert begrep, kan ateisten fortsatt stå inne for at det som er levende har selvbevegende bevegelse. Atheneren forklarer at definisjonen på sjel er selvbevegende bevegelse<sup>103</sup>. Så hvis ateisten er enig i at den første bevegelsen er selvbevegende, er ateisten nødvendigvis enig i at sjel er den første bevegelsen som oppstår.

Sjelen kontrollerer alt hvor det finnes bevegelse, og kontrollerer derfor også himmelen<sup>104</sup>. I tillegg skal sjelen, som kjent, også være årsaken til alt, og må derfor være årsaken til *både* godt og ondt, noe som innebærer at det må være minst to sjeler. Det gis ingen informasjon om en av disse sjelene oppstod først eller om de oppstod samtidig. Skal dette sees sammen med det tidligere nevnte tankeeksperimentet eller er det en utvikling av teorien som presenteres? Begge må i alle tilfeller være selvbevegende, i og med at det er definisjonen på sjel, tilsynelatende uavhengig om den er god eller dårlig. Men den bevegelsen som produseres av den dårlige trenger ikke å være rasjonell. Av de, minimum, to sjelene er det den gode som kontrollerer universet, spesifisert her med jorden, himmelen og deres bevegelser. Atheneren hevder at det må være slik på grunn av typen bevegelse man ser i himmelen<sup>105</sup>, altså den rasjonelle, men de avstår fra å beskrive bevegelsen direkte og benytter et bilde istedenfor. Bildet viser at det er en type bevegelse som kontinuerlig sirkulerer et gitt punkt, og videre at det er a) regulært, b) uniformt, c) alltid på samme punkt i universet, d) rundt et satt senter, e) i den sammen posisjonen relativt til andre objekter<sup>106</sup>.

Sjelen *Demiurgen* skapte har også sirkler. Den består av tre hoveddeler, 1) det værende (*ousia*), 2) det samme (*tautos*) og 3) det forskjellige (*heteros*)<sup>107</sup>. Disse deles opp og settes sammen i et gitt system, for så til slutt å forme to sirkler, den ytterste av disse

---

<sup>103</sup> Ibid. *Lovene* 896a

<sup>104</sup> Ibid. 896e

<sup>105</sup> "Himmel" trenger ikke nødvendigvis å være religiøs slik moderne mennesker forstår det her, men i og med at solen ble sett på som en gud, er det nok uansett religiøse konnotasjoner her.

<sup>106</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. *Lovene* 898b

<sup>107</sup> Ibid. *Timaios* 35a



sirklene har bevegelsen til det samme og den innerste bevegelsen til det forskjellige<sup>108</sup>. Den innerste sirkelen deles opp i nye seks sirkler. Etter å ha formet sjelen formet *Demiurgen* det legemlige inne i sjelen og satte de to sammen. Sjelen veves sammen med kroppen fra sentrum og til yttersiden av universet, og dekker det hele på utsiden<sup>109</sup>. Videre påpekes det at sjelen roterer inni seg selv og startet da ”a divine beginning of unceasing, intelligent life for all time”<sup>110</sup>.

Fellestrekket er den rasjonelle, sirkulære bevegelsen. Harmoni og fornuft blir satt frem som grunner, av Timaios selv, for at sjelen er det beste av alt *Demiurgen* har skapt<sup>111</sup>. Vi har dermed to rasjonelle bevegelser, er de det samme? Sjelen i *Timaos* starter et uopphørlig intelligent liv ved hjelp av rotasjon, men innebærer dette kontroll av universet? Sjelen beskrives også her som selvbevegende<sup>112</sup>, men kan den av den grunn sees på som prinsipp for bevegelse i *Timaos*? Når det gjelder bildet assosiert med rasjonalitet kan det være fellestrekk mellom det og *tautos*. Riktignok er irrasjonalitet i *Lovene* forbundet med det motsatte av de tidligere fem gitte punktene, i tillegg til mangel på planlegging, organisering og system<sup>113</sup>. Oppfatning er noe som kan endre seg, det står lavere i kunnskapshierarkiet, og kan være feilaktig, men det er ikke nødvendigvis irrasjonelt. Det står at *tautos*-sirkelen beveger seg godt når det gjelder fornuftsobjekter<sup>114</sup>.

Allikevel kan man se en sirkels bevegelse som noe uniformt og regulært, det å gå i sirkel er den samme bevegelsen igjen og igjen, når sirkelen i tillegg kalles for ”den samme” gir det ytterligere grunn til å tro at denne sirkelen gjør nettopp det, gjentar den samme bevegelsen. Et annet poeng er at sirkelen roterer innenfor seg selv<sup>115</sup>, det blir da en nærmere tilknytning til det å være på samme sted relativt til andre objekter, allikevel forutsetter dette at de andre objektene også er på samme punkt i forhold til sirkelen, og det har jeg ikke funnet tekstlig bevis for, kun at sjelen er vevet sammen med universet<sup>116</sup>.

---

<sup>108</sup> Ibid. 35a-36c

<sup>109</sup> Ibid. 36d

<sup>110</sup> Ibid. 36e

<sup>111</sup> Ibid. 37a

<sup>112</sup> Ibid. 37b

<sup>113</sup> Ibid. *Lovene* 898b

<sup>114</sup> Ibid. *Timaos* 37b-c

<sup>115</sup> Ibid. 36e

<sup>116</sup> Ibid.

Målet til samtalepartnerne er å bevise guds eksistens, og de sier seg til og med enig i Thales' utsagn "everything is full of gods"<sup>117</sup>. Hvordan kan de si det? Svaret ser ut til finnes i beskrivelsen av solens sjel. Vi vet allerede at sjel er årsaken til alt, og en formulering jeg ikke har nevnt tidligere er: "[...] we find that the entire cycle of events is to be attributed to soul [...]"<sup>118</sup>. Videre vet vi at alt levende har sjel, sjel er usynelig og at definisjonen på sjel er selvbevegende bevegelse. Clinias oppsummerer deler av diskusjonen om sjelens produksjon av den rasjonelle bevegelse slik: "[...] their [i.e. the heavens] revolution is produced by one or more souls blessed with perfect virtue."<sup>119</sup>. Bevegelsen til himmellegemene har vist seg å reflektere den rasjonelle bevegelsen, i det minste bildet av den rasjonelle bevegelsen<sup>120</sup> og det er sjelen som utfører disse bevegelsene. Begge sitatene fokuserer på bevegelser; syklus og revolusjon. Det er solens *sjel* som beveger solen, dermed er det ikke selve solen som er gud, men solens sjel. Er hele solens sjel gud eller kun elementer av den? Er selvbevegende bevegelse gud? Hvordan kan man stille seg spørsmålet om *hele* solens sjel er gud når sjelen er prinsippet for bevegelse? Sjel skal også være en del av mennesket, som vi også ser i *Lovene*<sup>121</sup>, og i *Staten* blir man presenter for en tredeling av sjelen<sup>122</sup>, men det gjelder den menneskelige sjel og dette skal være en gudesjel. Det beskrives ikke en deling av sjelen *Lovene*, men det gis to forskjellige typer sjeler. Den gode og den dårlige. Hos mennesker blir dårlige sider forklart ut fra de delene av sjelen som ikke skal styre: *epithymia*, den begjærende delen, og *thymos*, sinnelaget. Hvis en av disse styrer, og ikke den rasjonelle delen, er ikke mennesket rettferdig.<sup>123</sup> Fellestrekket mellom de to er at det rasjonelle som er godt.

I og med at bevegelsene er rasjonelle må universet bli tatt vare på/kontrollert/styrt<sup>124</sup> av den beste type sjel, altså den gode. Dette kan indikere at den gode sjelen kun har rasjonell bevegelse, fordi man ikke ser irrasjonelle bevegelser på himmelen. Hva eller hvem er denne gode sjelen? Det ser ikke ut til å være solens sjel, selv om solen nok kan sies å være god og får gudestatus. Solen er en av flere himmellegemer, men samtalepartnerne sier ikke at solen styrer alle himmellegemene. På den måten kan det

---

<sup>117</sup> Ibid. *Lovene* 899b

<sup>118</sup> Ibid. 898c

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid. 897c-898c

<sup>121</sup> Ibid. *Lovene* 898e

<sup>122</sup> Ibid. *Staten* 436a-443a

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Det greske ordet er *epimeleomai* og kan oversettes til å ta vare på, være ansvarlig for, være sjef for.

ikke være solens sjel alene, det er mulig at det er alle himmellegemene og deres sjeler som styrer universet, og som vil være gode på grunn av deres rasjonelle bevegelse. I *Timaios* ser vi at universet blir kalt et tempel for de evige gudene, disse gudene er her en referanse til himmellegemene og deres bevegelser.<sup>125</sup> Som vi så blir himmellegemene gitt to typer bevegelser: rotasjon og revolusjon. Rotasjon gir ikke bare uopphørlig intelligent liv, men innebærer at "[...] the god would always think the same thoughts about the same things."<sup>126</sup> Dette kjenner vi igjen fra *Staten*, forskjellen er at det der refereres til formene:

Having grasped this principle, it reverses itself and, keeping hold of what follows from it, comes down to a conclusion without making use of anything visible at all, but only of forms themselves, moving on from forms to forms, and ending in forms.<sup>127</sup>

Betyr det at himmellegemene tenker på formene? Det virker heller som om det er universet, som gud, som alltid vil tenke på de samme tingene. Det rasjonelle bevegelsen kan da sammenlignes med tankene som alltid er det samme. Innholdet i tankene kan være de forståelige levende tingene som Den Levende Tingen inneholder, som vi har sett kan være Former. Dette er tilsynelatende en noe søkt holdning fordi universet er sansbart, men universet har også sjel, en sjel med intelligens og som dermed muliggjør forståelsen av Former for universet.

Sjel er bevegelse, men hvordan beveger solens sjel solen? Her stopper argumentet opp:

Now, wait just a minute. Whether we find that it is by stationing itself in the sun and driving like a chariot, or by moving it from outside, or by some other means, that this soul provides us all with light, every single one of us is bound to regard it as a god. Isn't that right?<sup>128</sup>

Det ser ut til at de her konkluderer med at det er solen sjel som bør bli ansett som en gud. Sjelen er årsaken til at solen kan lyse, og i og med at sjelen er årsaken til alt, bør det følge at sjelen også er årsaken til solens synelighet. Hvorfor anses denne sjelen, og andre, for å være guder eller guddommelige? Er det fordi de er årsaken til gode ting? At solen er noe godt for mennesker, må det være få som tviler på, også i dag. Solen, dens lys og varme, holder liv i planeten, riktignok i tillegg til en del andre faktorer slik som

---

<sup>125</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 36c-40b

<sup>126</sup> Ibid. 40a

<sup>127</sup> Ibid. *Staten* 511b-c

<sup>128</sup> Ibid. *Lovene* 899a

vann, men den er vesentlig for liv. Her er det ikke bare solen som blir ansett som en gud, det gjelder også: stjernene og månen, kort sagt alle himmellegemene<sup>129</sup>. Slik jeg tolker teksten er nevningen av årene, månedene og sesongene sammen med stjernene og månen<sup>130</sup> en henvisning til stjernene, månen og solens bevegelser. Fordi det må være disse bevegelsene som forårsaker årene, månedene og sesongene, videre ser det ut til at disse er, for ateneren i det minste, eksempler på rasjonell og god bevegelse. Også Aristoteles påpeker at de syv sirklene korresponderer til de himmelske bevegelser, altså planetene<sup>131</sup>. I og med at det brukes så mye tid på bevegelse og rasjonalitet er det naturlig å tolke det dit hen at det er der man finner argumentet for at noe er guddommelig. Bevegelse sett som årsak er også med på å styrke dette bildet, sjel skal tross alt være årsaken til alt. Det ser ut til at det er den rasjonelle bevegelsen i sjelen som er det guddommelige. Altså er det den rasjonelle bevegelsen solens sjel utfører som gjør at den blir sett på som en gud.

## ***Demiurgen og bevegelse***

Hvordan kan dette sees sammen med *Demiurgen*? *Demiurgen* beskrives ikke som bevegelse, eller prinsippet for bevegelse, men sammenlignes av flere med *nous*.<sup>132</sup> Hackforth identifiserer Gud med *nous*, og *nous* med *Demiurgen*, i sin "Plato's Theism"<sup>133</sup>, han gir to kjennetegn (*horoi*) for hva han legger i begrepet Gud: " 'God' must (1) have independent, not derivative, existence and (2) be the source, or cause, of all in the Universe that is good, orderly and rational, but not of what is bad disorderly and irrational."<sup>134</sup> Gud eller gudene i *Lovene* blir dermed ikke regnet som Gud, ei heller ultimate prinsipper, for gud eller gudene der er sjel/er, og som sjel/er har de tilblivelse (*genesis*). Derimot så er sjel prinsippet for bevegelse, og det er ved hjelp av sjel at Fornuften kommer gjennom til denne verden av bevegelse og tilblivelse<sup>135</sup>. Så hva slags

---

<sup>129</sup> Ibid. *Lovene* 899b

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Aristotle and Barnes, *The complete works of Aristotle : the revised Oxford translation. On The Soul* 407a1

<sup>132</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. Stephen Philip Menn, *Plato on God as nous*, Journal of the history of philosophy monograph series (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1995).

<sup>133</sup> Hackforth, "Plato's Theism."

<sup>134</sup> Ibid. side 5

<sup>135</sup> Ibid. side 8

guder hevder Hackforth at gud/gudene i *Lovene* er? Han påpeker at det er mye forskjellig som blir kalt gud i Platons dialoger, men han er ikke villig til å kalle sjel i *Lovene* for gud. Dette kan skyldes at han benytter en definisjon som skal kunne tilfredsstille teister. Allikevel er det interessant at gud brukes om mye forskjellig i Platons dialoger, og når det som presenteres i *Lovene* skal være et gudsbevis, ønsker jeg å ta det som det, ikke kun et bevis på at sjel er prinsippet for bevegelse. Hvis man ser på sjelen som prinsippet for bevegelse og utelater at det er en del av et gudsbevis, mister man konteksten. Gudsbeviset presenteres for et ateist og i stor grad på ateistens premisser, i motsetning til en som allerede er religiøs. Argumentet endrer seg også når atheneren skal overbevise den som allerede tror på gudene, men ikke tror at de bryr seg om hva mennesker gjør.<sup>136</sup>

Ved å fjerne det guddommelige fra prinsippet for bevegelse skaper det problemer for argumentet om at gudene er gode. Godhet blir sett på som et moralsk begrep i kraft av at gudene, som fortsatt er sjeler og dermed bevegelse, tar vare på menneskene.<sup>137</sup> Dermed er det ikke bare det at gudene har rasjonell bevegelse som gjør dem gode, det er også det at de tar vare på mennesker. Ikke bare tar gudene vare på mennesker, mennesker er gudenes eiendom<sup>138</sup>. I argumentet mot ateisten fokuserte ikke atheneren på gudenes omsorg for mennesker, fordi det var mer nødvendig å overbevise ateisten om at guder i det hele tatt finnes. Og som Hackforth påpeker at det er bevegelsen til himmellegemene som i størst grad minner om guds aktiviteter for Platon på grunn av bevegelsens regelmessighet.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. *Lovene* 899e og utover

<sup>137</sup> Ibid. 902c

<sup>138</sup> Ibid. 902b

<sup>139</sup> Hackforth, "Plato's Theism." side 8

## Aristoteles

Aristoteles kommenterer også på *Timaios* i sin *Om Sjelen*. Disse kommentarene er relevante for å belyse hva som skjer i *Timaios*, selv om de er kritiske til teorien. Aristoteles finner hos Platon, fordi de fremhever problematiske punkter i teorien. Aristoteles skiller mellom de som identifiserer sjel a) med det som skaper bevegelse og b) med Naturprinsippet eller Naturprinsippene<sup>140</sup>. Han plasserer Platon i gruppe b fordi i *Timaios* skapes sjelen utav Platons prinsipper. Aristoteles påpeker Platons holdning om at like kjenner like, og at hvis sjelen da skapes fra prinsippene, vil man kunne få kunnskap om prinsippene<sup>141</sup>. Hvis like kjenner like vil det være en forbindelse mellom den menneskelige sjel og prinsippet for bevegelse. Elementene sjelen skapes fra er som kjent *ousia*, *tautos* og *heteros*. Men som vi så er bevegelse, nærmere bestemt sirkelbevegelsene, nødvendig for tanken, slik at mennesker kan danne seg oppfatninger, erverve kunnskap og forståelse. Betyr dette at Platon burde havne i en tredje gruppe som er en blanding av de to foregående? Aristoteles hevder at de som har akseptert premissene i begge gruppene, a og b, identifiserer sjelen med et selvbevegende tall<sup>142</sup>. Platon definerer sjelen som selvbevegende bevegelse (*Lovene*) og består av gitte elementer (*Timaios*).

Aristoteles gir tre merker som karakteriserer sjelen, hvor alle kan spores tilbake til de første prinsippene: Bevegelse, Følelse (sensation) og Inkorporalitet. Hvis man så identifiserer sjelen med å kunne vite gjør man sjelen til et element eller bestående av elementer, slik at den kan kjenne igjen disse og dermed oppnå kunnskap. Aristoteles gjøre et skille mellom dem som mener at sjel er en og dem som hevder at sjelen er flertallig.<sup>143</sup> I Platons tekster gis det et bevegelsesprinsipp for sjel, hvor poenget her er at det er *ett* bevegelsesprinsipp, på den måten vil man kunne si at sjel er en. Allikevel finnes det mange sjeler, det sies mennesker har sjel, himmellegemene har sjel, verden har sjel. Uansett så hevdes det at det er gjennom bevegelse at man forstår noe og sjelen består av grunnleggende elementer.

---

<sup>140</sup> Aristotle and Barnes, *The complete works of Aristotle : the revised Oxford translation*. 404b7

<sup>141</sup> Ibid. 404b16-26

<sup>142</sup> Ibid. 404b27-30

<sup>143</sup> Ibid. 405b11-18

Aristoteles ser ut til å stille seg kritisk til de følgende punkter, han mener at følgende punkter ikke kan være tilfelle:

### **Tanke må tenke de samme tingene om igjen og om igjen<sup>144</sup>**

Som vi så i *Staten* skal filosofens tanker være de samme om igjen og om igjen om Formene<sup>145</sup>. Spørsmålet er om det å tenke på Formene, bevege seg fra Form til Form og ende i former betyr å tenke de samme tingene om igjen og om igjen? Kan man få nye tanker, og ikke minst ny kunnskap, når man beveger seg mellom formene? I følge Aristoteles kan man bare tenke en tanke én gang<sup>146</sup>, mens i *Timaios* ser tanke ut til å være noe annerledes. Som vi så med sirklene handler oppfatning og forståelse om bevegelser, *heteros*-sirkelen tar for seg de sansbare tingene og beveger seg så korrekt eller rett<sup>147</sup>. *Tautos*-sirkelen, som fungerer i forhold til fornuftsobjekter, beveger seg godt, ev snurrer godt, og på den måten viser hva objektet er, den gir kunnskap og forståelse om objektet<sup>148</sup>. Det gjentakende momentet her er bevegelse, også sirkelen som gir kunnskap og forståelse er i bevegelse. Hvis man tillater seg å sette *Timaios* og *Staten* sammen ser det ut til at tankene til filosofvokterne vil gå i sirkler, gode, rasjonelle sirkler og ha Formene som innhold.

### **Hvis den sirkulære bevegelsen er evig, må det være noe som tanke alltid tenker<sup>149</sup>**

Den Levende Tingen er evig og ikke skapt av *Demiurgen*, sjelen *Demiurgen* skaper er derimot ikke evig, nettopp fordi den er skapt. Den sirkulære bevegelsen til sjelen kan da heller ikke være evig, selv om den aldri skal opphøre, den har tross alt en begynnelse. Så hva er det Aristoteles forsøker å si her? Han gir en nærmere analyse av hva han mener med tanke; tenkning har grenser, det er det man gjør for å oppnå noe annet,

---

<sup>144</sup> Ibid. 407a14

<sup>145</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Staten* 511b-c

<sup>146</sup> Aristotle and Barnes, *The complete works of Aristotle : the revised Oxford translation. On the Soul* 407a15

<sup>147</sup> Ordet som benyttes i teksten er *orthos*, dette betyr rett, men oversettes også ofte som korrekt. I Cooper utgaven benyttes *goes straight*, på nettressursen Perseus Digital Library benyttes *straight course* og i Benjamin Jowetts oversettelse benyttes *moving truly*.

<sup>148</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 37b-c

<sup>149</sup> Aristotle and Barnes, *The complete works of Aristotle : the revised Oxford translation.* 407a22

hvilket har et overordnet mål. Viktigst er at målet ikke er tilbake til utgangspunktet.<sup>150</sup> Selv om man alltid tenker på Formene, vil man da tenke på det samme til enhver tid eller oppstår det nye tanker? I den delen av *Timaios* hvor sjelens tilblivelse behandles kommenteres ikke dette, det ser ut til at tankeaspektet ikke blir behandlet på samme måte som hos Aristoteles. Selv om man kan si at tankens mål, også i *Timaios*, er forståelse og i ytterste grad sannhet. *Tautos*-sirkelen har sannhet og forståelse som mål, ved hjelp av rasjonaliteten.

Hvorfor skal sjelen bevege seg og hvorfor akkurat i sirkler? Aristoteles svarer at det er gud som har gjort det slik, og derfor må bevegelse være bedre enn stillstand og den sirkulære bevegelsen den beste mulige bevegelse for sjelen<sup>151</sup>. Aristoteles er kritisk til *Timaios*, og vi har nå sett at han vil si at det er feil for tanke å tenke de samme tingene igjen, og at han mener det er en konsekvens av hvordan sjelen blir beskrevet. Men Aristoteles bruker gud som garantist for at bevegelse er bedre enn stillstand, og fokuset i denne oppgaven er det guddommelige. Vi vil nå se mer på det religiøse landskapet i antikkens Hellas.

## Konkluderende bemerkninger

Jeg har her forsøkt å se *Demiurgen* sammen med prinsippet for bevegelse. I *Lovene* viser det seg at det er den rasjonelle bevegelsen i sjelen som er det guddommelige. Det er flere interessante utfordringer med *Lovene*, argumentet er rettet mot en ateist, noe som ikke blir nevnt i *Timaios*. Dialogene er forskjellige i den grad at *Lovene* har et praktisk mål om å lovregulere religion, mens *Timaios* handler om det mer abstrakte temaet kosmologi. Jeg mener at det også er et sterkt fokus på metafysikk i *Timaios* fordi *Demiurgen* blir presentert som en guddommelig skaper.

Både sjel og *Demiurgen* sees på som årsaker. De kan sees som likere enn det jeg i utgangspunktet har nevnt: Hvis man sammenligner situasjonen fra tankeeksperimentet om verden som vokser sammen og stopper opp med uorden, blir sjel den første bevegelsen i noe uordnet. Men ikke bare det, hvis det er den rasjonelle bevegelsen i

---

<sup>150</sup> Ibid. 407a22-30

<sup>151</sup> Ibid. 407b10-13



sjelen som oppstår først, er det også den guddommelige sjelen som blir den første bevegelsen. Det vil være sannsynlig at denne bevegelsen skaper orden ut av uorden, i og med at den er rasjonell. Dette kan sammenlignes med *Demiurgen* som før han organiserer verden tar over det som var i uorden for å gjøre det til orden.

### 3 De homeriske gudene

#### Innledende bemerkninger

I dette kapitlet inkluderer jeg andre guder enn *Demiurgen* og den rasjonelle bevegelsen i sjelen. Her ser jeg på den innledende talen i *Timaios* som Critias gir. Jeg velger å se på denne talen fordi den har et stort fokus på religion og politikk, på den måten viser det religionens relevans for samfunnet og ikke bare i den private sfære som man ofte ser i dag. I *Staten* legges det også føringer for hvordan man skal snakke om gudene. Føringene fungerer som en kritikk av hvordan historiene om gudene blir presentert. Dette ser jeg også sammen med *Demiurgen* og den rasjonelle bevegelsen i sjelen. Platon har blitt kritisert for å være agnostiker, dette ser jeg også på helt til slutt.

#### Tro og ateisme

Ateisme eller en mangelfull tro er ikke noe vi bare finner i *Lovene*. Rundt 438 f. Kr. ble det gitt en kjennelse som sa at man skulle fordømme ”those who do not believe in the divine beings (*ta theia*) or teach doctrines about things in the sky”<sup>152</sup>. I følge Burkert ble denne kjennelsen gjort for å skade Perikles via Anaxagoras. Anaxagoras hevdet, og underviste, at solen (*Helios*) var en glødende metallklump, altså underviste han doktriner om ting på himmelen.<sup>153</sup> I *Lovene* lager de lover for å regulere religiøs virksomhet, hvor de inkluderer at det er straffbart å være ufrom<sup>154</sup>. Det religiøse aspektet av livet for grekerne hører dermed ikke til den private sfære, men er en del av statens og dermed lovgivernes område. På den måten blir politikk og religion er dermed nært knyttet sammen, et inntrykk man også får i åpningsscenen av *Timaios*. Den innledende samtalen i *Timaios* refererer til en situasjon som fant sted dagen før, Sokrates har der snakket om politikk, nærmere bestemt har han gitt en presentasjon av den beste mulige stat og hva slags mennesker den staten bør bestå av<sup>155</sup>. Mange av

---

<sup>152</sup> Walter Burkert, *Greek religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). Side 316

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Lovene* 907e

<sup>155</sup> Ibid. *Timaios* 17c

momentene Sokrates presenterer overlapper med *Staten*, men det interessante er at kosmologi innledes med politikk, det gir et inntrykk av at kosmologi er relevant for hvordan man skal leve sine liv. I tillegg gir det et bilde av de homeriske gudene, *Demiurgen* er enda ikke presentert, men Critias ser allikevel på det guddommelige.

*Timaios* er sannsynligvis satt til feiringen av *Panathenaia* og Critias' historie skal også fylle rollen som en hymne til gudinnen, Athene<sup>156</sup>. Under *Panathenaia* ble det ofret dyr, noe av kjøttet ble satt til side for embetsmenn og religiøse ledere<sup>157</sup>. Dette nok en indikasjon på at religion og politikk er flettet sammen. Man kan hevde at kosmologi som tema ikke er religiøs, men rammen for kosmologien er religiøs og *Demiurgen* kalles gud. Her påpekes det at det er en religiøs festival, Timaios påkaller gudene før han begynner sin tale, og Critias' historie handler blant annet om gudinnen Athene. Hvorfor er den religiøse rammen så viktig? Vil den religiøse rammen være med på å styrke *Demiurgens* rolle som gud, eller skal det rette fokus mot de homeriske gudene før kosmologien påbegynnes? Er det for å legitimere kosmologien? Før jeg kan prøve å svare på dette, vil jeg se litt nærmere på Critias' presentasjon. Critias forteller om Solon som dro til Egypt og gikk til prestene for å høre om antikk historie<sup>158</sup>. Presten Solon prater med hevder at alle grekerne er unge fordi de mangler den type lærdom som kommer over lang tid. Grekerne har mistet sin lærdom på grunn av diverse katastrofer, og vi skal straks se hva som skjedde under det som blir kalt den verste katastrofene. Egypterne har unngått disse katastrofene og har derfor mer kunnskap, på den måten kan de fortelle hva som skjer når kunnskap ervervet over tid rives fra et folk<sup>159</sup>.

Presten forklarer at historien om Phaethon som skulle kjøre farens, solen, vogn, men mislyktes og brant opp hele jordens overflate før han selv ble truffet av lynet, er en mytisk utgave av hva himmellegemene kan utføre. Det er de som forårsaker branner på jorden.<sup>160</sup> Historien har åpenbare antropomorfske trekk, solen har en vogn, slik som mennesker kjører i vogn, og det er sønnen til solen som kjører vogn. Hvorfor skal det poengteres at det ikke er antropomorfisk gud som brant opp hele jordens overflate, men derimot himmellegemene? Er det fordi i den antropomorfske historien mislyktes guden,

---

<sup>156</sup> Ibid. 21a og fotnote 1 side 1229

<sup>157</sup> Robin Osborne and Joint Association of Classical Teachers. Greek Course, *The world of Athens : an introduction to classical Athenian culture*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Side 117

<sup>158</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 21e-22a

<sup>159</sup> Ibid. 22a-23c

<sup>160</sup> Ibid. 22c-d

mens i en ny historie om himmellegemene vil det ikke være at guden mislyktes? Himmellegemet forårsaket brannen uten å nødvendigvis bringe inn konseptet om en udugelig sønn? Dette kan også være et retorisk grep fra Platons side, det er mulig at det er ment som en forberedelse på det som kommer senere i dialogen om himmellegemene som guder. For presten påpeker at det gudene som lager flom. Disse gudene ser ut til å inkludere himmellegemene, og muligens kun himmellegemene, fordi det refereres tilbake til himmellegemene som forårsaker store branner.<sup>161</sup> I *Staten* gir Platon noen føringer for hvordan man skal snakke om gudene, og vi snart komme til det.

Det gis også en miniskapelseshistorie i løpet av Critias' tale; Athene grunnla Athen, tusen år før den egyptiske byen, som også har samme grunnlegger, fostret og utdannet byen<sup>162</sup>. Byen presten refererer til ble best på alle mulig måter og det hevder presten er å forvente når den er fostret av en gudinne<sup>163</sup>. Her blir dygd og det guddommelige knyttet sammen, menneskene er best mulig fordi de har en så nær kontakt med gudinnen, de følger lovene som er gitt av henne. Det gis ikke svar på om menneskene selv videreutvikler lovene når de overgår de andre byene, det sies kun at byen og dens innbyggere er frembrakt og fostret av gudinnen. Avslutningen på historien til Critias forteller at det som en gang var en uovertruffen krigerstyrke synker under jorden etter voldsomme jordskjelv og flommer, og en såkalt "uutholdelig dag og natt"<sup>164</sup>. Vi så tidligere at dette kan skje fordi himmellegemene forårsaker slike katastrofer. Men betyr dette at gudinnen ikke kunne redde folket hun hadde fostret opp? Var hun ikke mektig nok? Eller var det andre guder involvert? Athene blandet seg åpenbart ikke inn i forholdene himmellegemene provoserte frem.

Folket forsvinner ikke som helhet. Presten hevder at Solon og hans landsmenn er etterkommere av dette folket<sup>165</sup>. Med moderne øyne minner forsvinningen av krigerstyrker om en slags syndeflod, men det nevnes ikke noe teksten som kan tilsi at disse krigerne ikke oppførte seg som gudinnen ønsket og dermed hadde gjort seg fortjent til å forsvinne. Det nevnes ikke om det var i Athenes makt å stoppe "den uutholdelige dagen og natten" i det hele tatt, det kan være på grunn av avvikene som foregår blant himmellegemene. Hvis det er tilfellet ser det ikke ut til å ha moralske

---

<sup>161</sup> Ibid. 22d

<sup>162</sup> Ibid. 23d-e

<sup>163</sup> Ibid. 24d

<sup>164</sup> Ibid. 25d

<sup>165</sup> Ibid. 23b-c

konnotasjoner at det folket blir borte, det er en uunngåelig naturkatastrofe. I tillegg til det, er forsvinningen et eksempel på at grekerne ikke har fått med seg sin historie, de må få høre den av egyptere. I tidlig gresk religion kunne man bli straffet av gudene, men det refereres ikke til straff i dette tilfellet. Det som blir interessant å se på da er deres bilde av Athene. Metaforene tilsier at det er noe antropomorfisk over henne og at hun er mektig, men ikke allmektig. Videre er det et poeng at grekerne har henne å takke for det gode som skjer dem fordi hun opprinnelig fostret deres folk og ved at lovene de nå søker støttes av henne.

Denne historien har rettet fokus mot det guddommelige ved en skapelse. Her var det Athene som skapte, i Timaios' tale er det *Demiurgen*. Athene er i motsetning til *Demiurgen* en kjent gudinne, og det er en mulighet for å at denne historien er inkludert for å gjøre folk mer vennlig innstilt i forhold til den nye *Demiurgen*. Til syvende og sist gjør de det samme, de skaper en verden for mennesker å leve i. Blir *Demiurgen* mer guddommelig av å bli sammenlignet med Athene? Eller blir Athene mindre guddommelig når hun sammenlignes med *Demiurgen*? I *Staten* stiller samtalepartnerne seg kritiske til fortellingene om de homeriske gudene, vil dette også gjelde Athene?

## Teologiske føringer

I *Staten* presenteres to mønstre/lover/føringer for teologi:

A god isn't the cause of all things but only of good ones.<sup>166</sup>

They [the gods] are not sorcerers who change themselves nor do they mislead us by falsehoods in words or deeds.<sup>167</sup>

Her påpekes det at guder kun kan være årsaken til *gode* ting. I gresk religion var gudene kjent for å ha både gode og dårlig sider, kort oppsummert var de homeriske gudene en forstørret utgave av vanlige mennesker. De hadde noen ekstra egenskaper, slik som at de kontrollere været, kunne forandre seg, de kunne blant annet opptre i menneskelig skikkelse, og ikke minst hadde de et enormt temperament. Platon siterer Homer som beskriver kriger mellom gudene<sup>168</sup> og Hesiod som forteller om fadermord<sup>169</sup>. Historier

---

<sup>166</sup> Ibid. *Staten* 380c

<sup>167</sup> Ibid. 383a

<sup>168</sup> Ibid. 378d

om guder som utfører disse handlingene er ikke ønsket i *Kallipolis*, men de benekter ikke sannhetsgehalten i historiene av den grunn<sup>170</sup>. Gudene det fokuseres på her er hovedsakelig antropomorfske guder, selv solen, Heilos, gis antropomorfske trekk i enkelte historier, nevnt blant annet ved referering til Helios' sjel som styrer solen over himmelen fra en vogn. Her finnes ingen *Demiurg* fri fra sjalusi med en vilje til å holde verden sammen. Her diskuteres hvordan man skal få den best mulige by, og i den diskusjonen er religion inkludert. Historiene om gudene skal ha et spesielt mål.

Det sies spesifikt at historiene er for å skape gode borgere. Hvis unge mennesker skulle høre historier om guder som begår fadermord og kriger mot hverandre, ville de kunne utlede at det ikke er galt å utføre kriminelle handlinger fordi gudene tross alt gjør det. Slik vil de kunne rettferdiggjøre å utføre handlingene selv<sup>171</sup>. Samtalepartnerne ønsker å overbevise Kallipolis sitt folk om at ingen borger noensinne har hatet en annen og at det ufromt å hate noen<sup>172</sup>. Hvis det er ufromt å hate noen, blir hat satt opp mot det guddommelige. Det kan indikere at det er en gudløs handling å hate, for de ønsker seg gode, fromme, borgere, uten hat. I *Euthyphron* forsøker Sokrates å definere fromhet, men som en aporetisk dialog ender det ikke slik. Jeg vil ikke diskutere fromhet her, kun gjengi noen av forsøkene på en definisjon av fromhet for å klargjøre hvorfor det er viktig at gudene er gode.

Euthyphron kommer med en definisjon som sier at det er fromt å anklage noen som har gjort noe galt, samme hvem den personen måtte være og å ikke anklage vedkommende er ufromt<sup>173</sup>. Og her har vi et eksempel på hva de frykter i *Staten*. Euthyphron ser til Zeus som selv handlet mot sin far fordi Zeus mente at han hadde gjort noe galt [i.e. svelget sine sønner]. Argumentet er da at når Zeus er den beste og mest rettferdige guden, må det være riktig å følge i hans fotspor<sup>174</sup>. Sokrates er noe kryptisk i sitt svar hvor han blant annet sier "[...] I find it hard to accept things like that being said about the gods [...]"<sup>175</sup>. Han sier ikke akkurat hva disse tingene som blir sagt om gudene er, sikter han til at Zeus er den beste og mest rettferdige guden, eller sikter han Zeus' angivelige handlinger mot sin far? Hvis man ser dette sammen med mønstrene fra

---

<sup>169</sup> Ibid. 377e-378a

<sup>170</sup> Ibid. 378a

<sup>171</sup> Ibid. 378a-b

<sup>172</sup> Ibid. 378c

<sup>173</sup> Ibid. *Euthyphron* 5d-e

<sup>174</sup> Ibid. 5e-6a

<sup>175</sup> Ibid. 6a

*Staten* vil det være naturlig at Sokrates sikter til Zeus' handlinger. Men hva om det her er et stikk til Zeus som god og rettferdig? At Sokrates mener at noe ved beskrivelsen av Zeus er feilaktig, kan det ikke være mye tvil om, men når man ser *Euthyphron* sammen med *Timaios* kan man begynne å tvile på Zeus' rolle som den beste gud, for den beste gud begynner å se ut som *Demiurgen*.

Hva er rollen til de såkalte homeriske gudene i *Timaios*? Spørsmålet om monoteisme og polyteisme blir relevant her, er Platon monoteist med *Demiurgen* som eneste gud, eller en polyteist med flere likverdige guder eller opererer han med et hierarki av guder? I 40d kommer *Timaios* til delen hvor *Demiurgen* skaper de homeriske gudene, noen av dem nevnes også med navn<sup>176</sup>. Gjennom hele dialogen nevnes gudene, vi så at Critias forteller om Athene, men de blir altså spesielt behandlet fra 40d-41d. Det tviles ikke på deres eksistens, derimot så tviles det på historiene gudenes avkom har fortalt fordi disse mangler plausible og sterke bevis<sup>177</sup>. Dette kjenner vi igjen fra *Staten*, gudenes eksistens ble heller ikke betvilt der, det var historiene som skapte problemer. I *Timaios* bestemmes det at de skal følge tradisjonen og tro på historiene presentert av gudenes avkom fordi de snakker om noe som angår dem<sup>178</sup>. Når det gjelder de homeriske gudene velger de å følge en tradisjon fordi den bygger på noe noen har fortalt om det som angår dem, men det er verken nøyaktig eller overbevisende, hvorfor skal noen som drøfter posisjoner, teser og lignende med målet å finne sannheten si at dette er godt nok? Hvorfor prøver de ikke å gi en forklaring, eller bevis eller et logisk argument for gudenes eksistens og tilblivelse? De tar gudenes eksistens for gitt, og bruker gud både for *Demiurgen*, universet og de homeriske gudene. Når *Demiurgen* skal holde sin tale til dem kommer det noen hint om hvordan de ser de homeriske gudene.

Talen kommer rett etter skapelseshistorien for gudene: Jord og Himmel fødte Havet og Tethys, som igjen fødte generasjonen til Kronos, og disse gudene fødte igjen generasjonen til Zeus, som igjen fødte en ny generasjon. Først etter at alle gudene er skapt taler *Demiurgen* til dem.<sup>179</sup> Det er altså ikke *Demiurgen* som skaper alle gudene, gudene skaper sine egne ved at de føder nye generasjoner. Men de første gudene skapes

---

<sup>176</sup> Ibid. *Timaios* 40e-41a

<sup>177</sup> Ibid. 40e

<sup>178</sup> Ibid. 40e

<sup>179</sup> Ibid. 40e-41a

av *Demiurgen*, nemlig Jorden og himmellegemene<sup>180</sup>. I talen kaller *Demiurgen* seg for skaper og far, og kan slik sees på som den første, den originale, skaperen av gudene. *Demiurgen* sier videre at gudene er skapt og derfor kan slutte å eksistere igjen, som i at alt som blir til kan slutte å være, men han gir en garanti for at de ikke skal slutte å eksistere. Garantien er hans vilje. Den er sterkere enn det som bandt dem sammen da de ble til.<sup>181</sup> Altså beskytter *Demiurgen* gudenes eksistens med sin vilje.

Hva vil det si at *Demiurgen* har vilje? Betyr det at *Demiurgen* også har sjel? Vi har sett fra *Lovene* at en av sjelens bevegelser er å ville (*boulomai*)<sup>182</sup>, mens i *Timaos* er det altså *Demiurgens* vilje (*boulésis*) som fungerer som garanti for gudenes fortsatte eksistens. Det er det samme ordet som benyttes, men er meningen den samme? *Demiurgen* skaper sjelen, noe som eksisterte på forhånd, det er en unik sammensetning av *ousia*, *tautos* og *heteros*. Derfor kan ikke *Demiurgen* ha sjel. Men vi så at det er den rasjonelle bevegelsen til solens sjel som blir sett på som det guddommelige i *Lovene*. I og med at det er det rasjonelle som er utslagsgivende for det guddommelige blir spørsmålet om *Demiurgens* vilje er rasjonell? *Demiurgen* er i stand til å resonere, og plasserer intelligens i sjelen.<sup>183</sup> Intelligens eksisterer fra før av og det ser ut til at det er noe *Demiurgen* har i og med at han er i stand til å resonere. *Demiurgen* er også eksepsjonelt god, den beste mulige årsak, og jeg mener at en som innehar disse kvalitetene ikke vil ha en irrasjonell vilje. Da ville han heller ikke ha vært eksepsjonelt god, og ville ikke ha kunne plassert intelligens i sjelen.

*Demiurgen* beordrer gudene han har skapt om å skape de tre gjenstående dødelige vesenene, slik at disse ikke vil bli gudenes rivaler. Allikevel blir de dødelige gitt noe udødelig, og dette må derfor komme fra *Demiurgen*. Dette noe får han fra bollen han blandet universets sjel i, dog er ikke delene lenger like rene. Til slutt blir det en sjel til hver stjerne, disse sjelene blir tatt med på en tur i universet for å se dets natur. Videre skal de bli født på samme tid, slik at alle blir behandlet likt. Så blir hver sjel plassert i det tidsinstrumentet som passer den.<sup>184</sup> Først og fremst ser det ut til at sjelens tur rundt i universet kan være med på å muliggjøre gjenerindring, en teori spesielt kjent fra *Menon*. Men dette udødelige er også guddommelig og er det styrende elementet i disse ellers

---

<sup>180</sup> Ibid. 39b-40d

<sup>181</sup> Ibid. 41a-b

<sup>182</sup> Ibid. *Lovene* 897a

<sup>183</sup> Ibid. *Timaos* 30b

<sup>184</sup> Ibid. *Timaos* 41c-e



dødelige vesenene<sup>185</sup>. Vi så fra beskrivelsen om sirklene i sjelen at disse muliggjør kunnskap og oppfatning. Dette indikerer at også menneskets sjels viktigste rolle er muligheten for rasjonell kunnskap og oppfatning. I forbindelse med tredelingen av sjelen i *Staten* så vi at hvis det rasjonelle styrer i menneskets sjel, vil mennesket være rettferdig. Sett sammen viser dette at det rasjonelle settes høyest også i mennesket. Hos mennesker ser det ut til at det rasjonelle må være plassert i sjelen, det kan ikke være ren rasjonalitet. På den måten blir også sjelen udødelig, guddommelig og det styrende elementet. Men uten rasjonaliteten vil ikke mennesket kunne være rettferdig og i kraft av å være rettferdig, være god.

*Demiurgen* er god, han skaper universet inkludert de homeriske gudene. Alle tre blir kalt guder, *Demiurgen* en skapende gud, universet en gud som har blitt til fra uorden og nå har blitt ordnet. Og de homeriske gudene. Dette kan tyde på at det er en form for hierarki blant gudene hvor *Demiurgen* troner øverst, men det sies ikke noe om hvordan de homeriske gudene stiller i hierarkiet utover i hvilken rekkefølge de blir født i. Det kan være fordi historiene var godt kjent av tilhørerne, i og med at religion var en såpass stor del av livene deres, ved hjelp av festivaler, templer, og lignende, er det naturlig å anta at de kjente disse historiene godt. Allikevel er det tre veldig forskjellige typer guder, hvor de viktigste fellestrekkene er at de blir kalt guder og det rasjonelle elementet ved dem. Finner man en agnostisk holdning til de homeriske gudene i Platons dialoger?

## Agnostiker?

Cornford hevder at Platon gir uttrykk for en agnostisk holdning til gudene når de introduseres i Tim. 40d, og bygger argumentet sitt på henvisninger til *Cratylus*, *Faidros*, *Epinomis* og *Lovene*.<sup>186</sup> Det mest synelige problemet her er at i dag sees ikke *Epinomis* på som autentisk, i Coopers innledende kommentar i *Complete Works* skriver han at dialogen mest sannsynlig er skrevet av Philip av Opus og inneholder flere diskrepanser<sup>187</sup>. Jeg velger av den grunn å ikke forholde meg til Cornfords kommentarer

---

<sup>185</sup> Ibid. 41c

<sup>186</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. Side 137-139

<sup>187</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. Side 1617

om *Epinomis*. I de andre kommentarene trekker han frem at Platon ikke fornekte de olympiske gudene, men sier at man ikke kan vite noe om gudene (fra *Cratylus* 400d), at man ikke kan se eller tilstrekkelig fatte en gud, men man kan forestille seg en (fra *Faidros* 246c) og i *Lovene* (886c) påpekes det at Theogoniene blir avvist fordi de falske og uhjelpsomme i forbindelse med å ære foreldre<sup>188</sup>. I det følgende vil jeg se på om det faktisk er tilfellet at Platon kan sees på som en agnostiker i forbindelse med de homeriske gudene.

I *Cratylus* er sammenhengen at det diskuteres gudenes navn og sitatet Cornford benytter seg av etterfølges av Sokrates som sier at de [deltagerne i dialogen] ikke er verdige å utføre en undersøkelse om gudene<sup>189</sup>. Det nektes ikke for gudenes eksistens her, de sies bare at de ikke er verdige i å undersøke gudene. Derimot kan man tolke det dit hen at gudene er noen man skal ære, noe viktigere enn mennesker. Det nevnes også at gudene bruker sanne navn om seg selv, men at mennesker ikke vet hva disse er<sup>190</sup>. Betyr dette at det er noe sant i gudene? Sokrates sier at det beste man kan gjøre er å håpe at navnene mennesker gir dem er tiltalende for gudene<sup>191</sup>. Legger man sammen at gudene kaller seg selv med sanne navn og at mennesker ikke er verdig å undersøke gudene, får man hint om at de eksisterer og er høyverdige vesener.

Fra *Faidros* siterer Cornford fra delen om de levende ting, både dødelige og udødelige<sup>192</sup>. Her igjen er gudene noe diffuse, det sies, som skrevet tidligere, at man ikke kan se eller tilstrekkelig fatte en gud. Problemet ser ut til å være at "a god is an immortal living thing which has a body and a soul, and that these are bound together by nature for all time"<sup>193</sup> er fiksjon, det er ikke mulig å basere dette rasjonelt<sup>194</sup>. Cornford velger å oversette resten av setningen noe annerledes, for der hvor Cornford sier at "we can imagine him as a kind of immortal living creature possessing both a soul and a body combined in a unity which last for ever"<sup>195</sup>, sier utgaven i *Complete Works* "but we must let this [i.e. forrige sitat fra *Faidros*] be as it may please the gods, and speak accordingly". Jeg har ikke mulighet til å diskutere gresken her, men jeg vil se litt på hva

---

<sup>188</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. Side 138-139

<sup>189</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works*. *Cratylus* 401a

<sup>190</sup> Ibid. 400d

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Ibid. *Faidros* 246b-d

<sup>193</sup> Ibid. 246d

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Plato and Cornford, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*. Side 139

de to forskjellige oversettelsene gir av meninger. Cornfords oversettelse tillater at man kan forestille seg gud som noe som har kropp og sjel, han kommenterer selv at Sokrates sier at det ikke er rasjonelt grunnlag for dette, men man kan allikevel forestille seg gud på denne måten. I oversettelsen i Cooper kan man snakke om gud på denne måten, fordi gudene kan finne det tiltalende. Altså hvis gudene setter pris på det, er det i orden. Er det noen forskjell i å forestille seg noe og å snakke om noe? Man trenger muligens en forestilling av noe for å kunne snakke om det, men man kan fint snakke om usanne ting. Cornfords oversettelse gir inntrykk av det kan være noe sannhet i at gudene faktisk har kropp og sjel, er udødelige, men oversettelsen i Cooper sår tvil om at dette er mulig. Der sies det rett ut at hvis gudene liker det, så må det være sånn. Det gis ingen garanti for at gudene setter pris på det, men det tar høyde for at guder er noe mennesker ikke kan forstå, men må akseptere. Hos Cornford sies det ikke noe om å la det, altså hvordan gudene er, være, det handler om forestillingsevne.

Platon fremstår ikke som ateist i noen av disse sitatene, men heller ikke tydelig agnostiker. En agnostiker er en tviler og det tviles ikke på gudenes eksistens, det tviles i høyden på historiene om dem, men det påpekes at mennesker må akseptere hvordan de omtales fordi de ikke kan undersøke gudene selv. Det er også interessant at det som presenteres om gudene i høyden er sannsynlige historier, noe som også er tilfellet i begynnelsen av Timaios' tale hvor det skal følge presenteres som *eikos muthos*.<sup>196</sup>

## Konkluderende bemerkninger

I dette kapitlet har vi sett at religion og gudene spiller en vesentlig rolle i Platons dialoger, og i *Staten* blir det gitt føringer for å snakke om gudene som medfører at gudene nå er helt gode, gudene som presenteres i *Staten* skal ikke være sjalu eller begå kriminelle handlinger. Vi har også sett at de homeriske gudene blir inkludert i *Timaios*, om enn på noe gyngende grunnlag, historiene om dem skal godtas på grunnlag av tradisjon. Religion spilte en stor rolle i antikken, ikke bare i Platons dialoger, men også i lovgivningen. Sokrates ble dømt til døden for sin, i følge samfunnet, feilaktige tro.

---

<sup>196</sup> Plato, Cooper, and Hutchinson, *Complete works. Timaios* 29c

# Konklusjon

I denne oppgaven har jeg forsøkt å vise at det er det rasjonelle som er det viktigste elementet ved det guddommelige. Jeg mener at *Demiurgen* skal sees som en gud, ikke bare fordi han blir kalt gud, men også fordi han blir gitt rollen som skaperen av universet. *Demiurgen* er figuren som gir verden orden ut fra en uordnet tilstand, han har rasjonelle egenskaper og er god. Det at *Demiurgen* er god er med på å gjøre ham guddommelig. I *Staten* var et av kriteriene for å kunne fortelle historier om gudene at gudene skulle fremstilles som gode. Cornford hevdet at *Demiurgen* er symbolet for Fornuften i Verdenssjelen, dette er jeg uenig i hovedsakelige fordi Verdenssjelen er skapt, og det av *Demiurgen*.

Jeg spurte i forordet om det var en diskrepans mellom teoriene som blir presentert i *Timaios* og *Lovene*. Det er flere fellestrekk mellom de to, selv om de i utgangspunktet virker svært forskjellige. Hva er likheten mellom *Demiurgen* og sjel? Eller *Demiurgen* og solen for saks skyld? I begge dialogene påpekes det at sjelen er skapt, og en av konsekvensene av å være skapt er at det kan slutte å eksistere. *Demiurgen* ser ikke ut til å kunne slutte å eksistere, det er i kraft av hans vilje at de homeriske gudene ikke slutter å eksistere. Dette kan også gjelde for Verdenssjelen, som noe som er skapt av *Demiurgen* eksisterer det så lenge *Demiurgen* vil at det skal eksistere.

*Demiurgen* kan sees som den som beveger verden inn i en ordnet tilstand. Fordi *Demiurgen* har rasjonelle egenskaper så kan han organisere verden til et ordnet og harmonisk sted. Selvbevegende bevegelse er definisjonen på sjel, og jeg argumenterte for at denne definisjonen var en måte å overbevise ateisten på. Men det at både *Demiurgen* kan bevege verden inn i en ordnet tilstand og det at sjel er selvbevegende bevegelse er ikke tilstrekkelig for å identifisere de to med hverandre.

Solen, som er eksempelet på gud som benyttes i *Lovene*, er sansbar, det samme gjelder for de andre himmellegemene. Disse er alle rasjonelle og guder, men blir i *Timaios* skapt av *Demiurgen*. Det som har ledet meg til å si at det viktigste aspektet ved guddommelighet er rasjonell bevegelse, er at dette er noe alt som blir kalt guddommelig har til felles. *Demiurgen* blir aldri beskrevet som sansbar, noe som utelukker sansbar

som nødvendig betingelse for guddommelighet. Men det finnes også elementer som ikke er sansbare, altså forståelige, men som heller ikke beskrives som guddommelige, noe som utelukker inkorporalitet som nødvendig betingelse for guddommelighet.

Den Levende Tingen og Formene ser ikke ut til å være guddommelige, selv om de er rasjonelle. Den Levende Tingen inneholder alle forståelige typer av levende ting, og kan forstås av det rasjonelle, *nous*, men mangler allikevel noe guddommelig.

Spenningen mellom Formene og det guddommelige var noe av det som ledet meg til å skrive denne oppgaven. Det at både det guddommelige og Formene hadde rasjonelle elementer ved seg gjorde det interessant å undersøke det guddommelige. Det har vist seg å være en forskjell på det guddommelige og Formene, for det guddommelige kan handle i kraft av sin rasjonelle bevegelse. Handle fungerer her i noe overført betydning: himmellegemenes bevegelser er handlinger i den grad at de beveger seg slik at vi for eksempel opplever tid. Formene derimot gjør ikke det. Det samme gjelder for Den Levende Tingen, den er kilden til verden, men kan ikke være det uten at *Demiurgen* organiserer de allerede eksisterende elementene. På den måten tilhører Formene og Den Levende Tingen en egen sfære som knyttes til menneskene ved hjelp av det guddommelige; den rasjonelle bevegelsen i sjelen.

Hvorfor fokuseres det i Platons dialoger på at gudene skal være gode? Det gjelder ikke kun *Demiurgen*, men også de homeriske gudene, guder som i utgangspunktet ikke er fullstendig gode. At alt godt kommer fra gudene har vi sett bli gjentatt flere ganger. Henger dette sammen med den rasjonelle bevegelsen eller er det motivert av guder som moralske forbilder for mennesker? *Demiurgen* kan også sees på som et forbilde for mennesker i den grad at mennesker bør organisere livene sine etter rasjonelle og harmoniske prinsipper. Og det som skapes av mennesker bør også skapes ut av godhet og uten sjalusi. Men hvordan stiller kunnskap i dette scenarioet? Kunnskap og rasjonalitet er nært knyttet sammen. Og som Broadie påpekte muliggjør Den Levende Tingen vitenskap i kraft av å være *det som alltid er*. *Det som alltid er* endrer seg ikke og kan dermed nås av forståelsen. Men dette er ikke guddommelig. Bevegelsen for å oppnå denne typen kunnskap kan derimot sees som guddommelig, i og med at det er en rasjonell bevegelse som må til for å forstå *det som alltid er*. Det guddommelige påvirker på den måten mennesker i deres søken mot sannhet.

# Litteraturliste

- Aristotle, and Jonathan Barnes. *The Complete Works of Aristotle : The Revised Oxford Translation*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.
- Broadie, Sarah. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Carone, Gabriela Roxana. *Plato's Cosmology and It's Ethical Dimensions*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2005.
- Hackforth, R. "Plato's Theism." *The Classical Quarterly* 30, no. 1 (1936): 4-9.
- Liddell, Henry George, and Robert Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon : Founded Upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Mautner, Thomas. *The Penguin Dictionary of Philosophy*. London: Penguin Books, 2000.
- Menn, Stephen Philip. *Plato on God as Nous*. Journal of the History of Philosophy Monograph Series. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1995.
- Osborne, Robin, and Joint Association of Classical Teachers. Greek Course. *The World of Athens : An Introduction to Classical Athenian Culture*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Plato, John M. Cooper, and D. S. Hutchinson. *Complete Works*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub., 1997.
- Plato, and Francis Macdonald Cornford. *Plato's Cosmology : The Timaeus of Plato*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., 1997.
- Tollefsen, Torstein. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

